

Per Kristian Aschim

HERSKENDE RELIGION I DEN KRISTELIGE STAT

Ideer om religion og stat og
deres betydning for norsk
religionspolitikk i 1840-årene

Herskende religion i den kristelige stat

Per Kristian Aschim

Herskende religion i den kristelige stat

Ideer om religion og stat og deres betydning for norsk
religionspolitikk i 1840-årene

Universitetsforlaget

© Per Kristian Aschim 2022.

Boken ble første gang utgitt i 2022 på Universitetsforlaget.

Materialet i denne publikasjonen omfattes av åndsverksloven og er utgitt med åpen tilgang under Creative Commons-lisensen CC BY 4.0.

Denne lisensen gir tillatelse til å kopiere, distribuere eller spre materialet i hvilket som helst medium eller format, og til å mikse, endre eller bygge videre på materialet til et hvilket som helst formål, inkludert kommersielle. Disse frihetene gis med følgende forbehold: Du må oppgi korrekt kreditering, oppgi en lenke til lisensen, og indikere om endringer er blitt gjort. Du kan gjøre dette på enhver rimelig måte, men uten at det kan forstås slik at lisensgiver bifaller deg eller din bruk av materialet. Du kan ikke gjøre bruk av juridiske betingelser eller teknologiske tiltak som lovmessig hindrer andre i å gjøre noe som lisensen tillater.

NB: Lisensen gir deg ikke nødvendigvis alle de tillatelser som er nødvendig for din tiltenkte bruk. For eksempel kan andre rettigheter, som reklame-, personvern- eller ideelle rettigheter, sette begrensninger på hvordan du kan bruke materialet.

Den komplette lisensteksten kan leses på <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legal-code.no>.

Boken er utgitt med støtte fra MF vitenskapelig høyskole, Samarbeidsrådet for tros- og livssyns-samfunn og Den norske kirkes presteforening.

ISBN trykt utgave: 978-82-15-04987-8

ISBN elektronisk utgave: 978-82-15-04986-1

DOI: 10.18261/9788215049861-2022

Henvendelser om denne utgivelsen kan rettes til:

post@universitetsforlaget.no

www.universitetsforlaget.no

Omslag: Universitetsforlaget

Sats: Tekstflyt AS

Sammendrag I denne boken undersøkes juridiske og statsteoretiske teorier om forholdet mellom religion og stat, og deres betydning for norsk religionspolitikk i første halvdel av 1800-tallet. De viktigste kildene er statsrettslige og andre statsteoretiske tekster fra Danmark og Norge, inkludert fortolkninger av den norske Grunnloven. Analysen viser at statsrettslige teorier og begreper om forholdet mellom religion, kirke og stat utgjorde en sentral faktor i utformingen av religionspolitikken i Norge.

Nøkkelord religionspolitikk | religion og stat | religionsfrihet | den kristelige stat | herskende religion

Summary This book examines legal and state theoretical ideas on the relationship between religion and state, and its significance for the politics of religion in Norway in the 19th century. The main sources are Norwegian and Danish literature on legal and state theory, including literature that interprets the Constitution's provisions on religion. The analysis shows that constitutional and state philosophical theories on religion and state had significant impact on the development of the politics of religion in Norway.

Keywords politics of religion | religion and state | freedom of religion | the Christian state | dominant religion

Innhold

Forord	11
--------------	----

Del I Innledning og forskningskontekst

1. Innledning	15
1.1 Norsk religionspolitikk i 1840-årene: statsreligion og religionsfrihet ..	15
1.2 Statsforståelsens betydning for forholdet mellom stat og religion – et lite undersøkt tema i norsk kirkehistorie	18
1.3 Metode	27
1.4 Teori og begrepsbruk	34
1.5 Materiale	40
1.6 Undersøkelsens oppbygning	50
2. Forskningskontekst	53
2.1 Kirkehistorisk forskningskontekst: religiøs frihet og kirkelig reformarbeid, statsreligion og kirkeforfatningsdebatt i den norske statskirken i første halvdel av 1800-tallet	53
2.2 Om religionsfrihetens innføring i Norge	56
2.3 Forståelsen av Grunnloven § 2 og «statens offentlige Religion»	58
2.4 Den konfesjonelle stat	60
2.5 Spørsmålet om religion og stat	60
2.6 Religion og stat hos enkeltaktører: Stang, Ørsted og Monrad	62
2.7 Sammenfatning	63

Del II Norsk religionspolitikk i 1840-årene i politisk historisk, samfunnmessig og religiøs kontekst

3. Innføring av en viss grad av religionsfrihet: dissenterloven og opphevelsen av «jødeparagrafen»	67
3.1 Lovfestet religionsfrihet: dissenterloven av 1845	68
3.2 Følger for statsamfunnets og lokalsamfunnets religiøse enhet	74
3.3 Opphevelsen av «jødeparagrafen» og jødene inn under dissenterloven	78
3.4 Sammenfatning	80
4. Øvrighetskirken utfordres: lokalt selvstyre, forkynnelsesfrihet og samlingsfrihet i statskirken	82
4.1 Haugevekkelsen og bondepolitikken utfordrer øvrighetskirken	83
4.2 Det lokale selvstyret og kirken: formannskapslovene 1836–1837	85
4.3 Opphevelsen av konventikkelplakaten	94
4.4 Forklaringsstriden	96

4.5 Sammenfatning	102
5. Fortsatt statsreligion, med liten grad av kirkelig autonomi	103
5.1 Religionsfrihetens følger for statsreligionen	104
5.2 1840-årenes kirkelige reformdiskurs: geistlighetens krav om kirkeforfatning og kirkelig selvstendighet	111
5.3 Tegn til oppmykning av det statskirkelige systemet	131
5.4 Krav om utredning av kirkelige reformer: regjering og storting 1850–1851	141
5.5 Sammenfatning	148
Del III Religion og stat i dansk-norsk statsteoretisk diskurs 1770–1845	
6. Tenkningen om religion og stat 1770–1814	153
6.1 Religionen i politi- og kameralvitenskapene: Andreas Schytte og Johann Christian Fabricius	155
6.2 Naturretten i dansk senopplysning: Lauritz Nørregaard og Johann Friedrich Wilhelm Schlegel	158
6.3 Statsformål, religion og stat	163
6.4 Anders Sandøe Ørsted «Er Staten berettiget til at give Love og gjøre offentlige Foranstaltninger til Religionens Fremme» (1807)	164
6.5 Hovedretninger i synet på religion og stat i den statsteoretiske litteraturen før 1814	167
7. Religion og stat i grunnlovsarbeidet og i de første grunnlovskommentarene 1814–1830	169
7.1 Grunnlovens religionsbestemmelser og diskursen om religion og stat 1770–1814	169
7.2 Grunnlovsforslagene om religion og stat: herskende religion og religionsfrihet	173
7.3 Riksforsamlingen om religion og stat	186
7.4 Henrich Steenbuch: Bemærkninger over Norges Grundlov af 4de November 1814 (1815)	189
7.5 Statsreligion og religionsfrihet: Christian Magnus Falsen 1818	192
7.6 Religion og stat i Grunnloven og tidlig grunnlovstolkning	194
8. Norske jurister om religion og stat 1830–1845	198
8.1 Frederik Stang: Forelesninger i alminnelig rettslære (1830)	199
8.2 Frederik Stang: Systematisk Fremstilling af Kongeriget Norges constitutionelle eller grundlovsbestemte Ret (1833)	205
8.3 F.G. Lerche (1831), Niels Treschow (1834) og Ole Munch Ræder (1841) om «offentlig religion»	209
8.4 Claus Winter Hjelm (1840): «offentlig religion» som eneherkende religion	215

8.5 Peder Krabbe Gaarder (1845) om «offentlig» og «herskende» religion .	218
8.6 Statsreligion og toleranse i U.A. Motzfeldt: <i>Den norske kirkeret</i> (1844) og hos dissenterlovkommissjonen (1844)	221
8.7 Et sentralt aktørnettverk i den statsteoretiske diskursen	227
8.8 Sammenfatning	231

9. Religionsfrihetsprinsippet som utgangspunkt for tenkningen om religion og stat	233
9.1 Johannes Musæus: Prolegomena til en vordende Lovgivning angaaende Religionsfriheden (1840)	234

Del IV Det teologiske og det rettslige normsystemet i konflikt

10. Konfliktpunkter mellom statsrettslig begrunnet religion og teologisk begrunnet kirkelig autonomi	243
10.1 Anders Sandøe Ørsted: <i>Behøver den danske Kirkeforfatning en omgribende Forandring?</i> (1826)	244

11. Det teologiske og det rettslige normsystemet i konflikt: fraskiltelse og den kristelige stat på 1840-tallet	252
11.1 Juss og teologi fra reformasjonen til 1814	253
11.2 Klarere skille mellom kirketukt og strafferett – kriminalloven 1842 . .	254
11.3 Fraskiltelse og «den christelige Stat»	256

Del V Begrephistorie: Herskende religion og kristelig stat

12. «Herskende Religion»	273
12.1 Caspar Frederik Lassen: «Om Statens Ret til at bestemme den herskende Religion» (1817/1828)	275
12.2 Bruken av «herskende Religion» i statsteoretiske tekster før 1814, og i grunnlovsforslag og grunnlovstolkning	282
13. «Den christelige Stat» i den statsteoretiske diskursen	289
13.1 Uttrykket «den christelige Stat»	290
13.2 Marcus J. Monrad og «den christelige Stat»	296
13.3 «Den christelige Stat» i Stortinget 1848 og 1851 og i Kirkedepartementet	302
13.4 «Den christne Stat» hos Claus Winter Hjelm (1858)	304
13.5 «Den christelige stat» – enhet og religionsfrihet, statlig kirkestyre og/eller kirkelig selvstyre	306

Del VI Sammenfatning, diskusjon og konklusjon

14. Sammenfatning: herskende og offentlig religion, religionsfrihet og kristelig stat. Muligheter og grenser for kirkelig autonomi	315
14.1 Religionsforståelsen: religionsfriheten og samvittighetsfriheten	315
14.2 Statsforståelsen: religionens betydning for staten, statens formål og samfunnsmorale	317
14.3 Rekkevidden av statens myndighet overfor religionen	318
14.4 Religion og statsmakt: underordning eller relativ autonomi?	319
15. Diskusjon	321
15.1 Religionsfrihet og religionsenhet: motsetning eller gjensidige forutsetninger?	321
15.2 Territorialisme og kollegialisme som analytiske begreper	324
15.3 Statsforståelse og statsreligion – subordinasjonsprinsippet i en kristelig stat	326
15.4 Subjektivisering – og differensiering?	327
15.5 Så de «ældre Jurister» kirken som en statsinnretning?	330
16. Konklusjon	331
16.1 Religionspolitikken i 1840-årene	332
16.2 De statsteoretiske ideenes betydning for religionspolitikken	333
16.3 Herskende religion i den kristelige stat	335
17. Utblikk	339
Kilder og litteratur	341
Utrykte kilder	341
Riksarkivet i Oslo	341
Statsarkivet i Oslo	341
Nasjonalbiblioteket i Oslo, Håndskriftsamlingen	341
Internettressurser	342
Utrykte seminarframlegg	342
Trykte kilder og litteratur	342
Forkortelser	363
Personregister	364



Forord

«Er Staten berettiget til at give Love og gjøre offentlige Foranstaltninger til Religionens Fremme?» Spørsmålet kunne vært stilt i dagens Norge i forbindelse med behandlingen av den nye loven om tros- og livssynssamfunn som ble vedtatt i 2020. Språkformen avslører at spørsmålet er stilt før, av den danske juristen og statsmannen Anders Sandøe Ørsted så tidlig som i 1807. Denne boken følger diskusjonen av dette og lignende spørsmål til og med 1840-årene, fram til vedtaket av dissenterloven i 1845 og opphevelsen av Grunnlovens forbud mot at jøder fikk oppholde seg i riket i 1851.

Boken er en omarbeidet versjon av min doktoravhandling. Arbeidet ble påbegynt mens jeg var forskningsstipendiat (NFR) ved Menighetsfakultetet (nå MF vitenskapelig høyskole). Prosjektets opprinnelige tittel var «Teologi og kirkeforfatning hos Kirkekommissjonen av 1859». Gjennom arbeidet med prosjektet ble jeg klar over den store betydningen den statsrettslige og statsfilosofiske tenkningen om religion og stat hadde for den politiske behandlingen av de kirkelige reformspørsmålene. Det ledet etter hvert til at statsforståelsens betydning for forholdet mellom stat og religion, og om dette kunne bidra til ny forståelse av bakgrunnen for den norske religionspolitikken i 1840-årene, ble undersøkelsens hovedtema.

Takk til Norges forskningsråd for forskningsstipend (1996–2000). Takk også til MF for kandidatstipend i den første utviklingsfasen av prosjektet. Prosjektet har nytt godt av det tverrfaglige forskernettverket tilknyttet KIFO Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning mens jeg var MFs nettverksforsker i perioden 2003–2005. Siden har studiepermisjoner fra mine arbeidsgivere Kirkerådet og Presteforeningen gjort det mulig å fullføre prosjektet. Takk til MF vitenskapelig høyskole, Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn og Presteforeningen for økonomiske bidrag til publiseringen.

Mange gode hjelpere har vært der på veien. Takk til velvillig bibliotek- og arkivpersonale ved en rekke institusjoner, ikke minst MF, Rettshistorisk samling ved Universitetet i Oslos juridiske bibliotek, Riksarkivet og Nasjonalbiblioteket. Takk til alle de som har bidratt med konstruktive kommentarer og tilbakemeldinger underveis i arbeidet, og særlig mine tre veiledere opp gjennom årene,

professorene Bernt T. Oftestad, Vidar Leif Haanes og Torleiv Austad, bedømmelseskomiteen, professorene Ingunn Folkestad Breistein, Lisbet Christoffersen og førsteamanuensis John Kaufman, forlagsredaktør Helge Årsheim og forlagets anonyme fagfeller.

Ås, 19. november 2021

Per Kristian Aschim

Del I

Innledning og
forskningskontekst



1. Innledning

1.1 NORSK RELIGIONSPOLITIKK I 1840-ÅRENE: STATSRELIGION OG RELIGIONSFRIHET

De religionspolitiske reformene i Norge i 1840-årene resulterte i en tilsynelatende spenningsfylt religionspolitikk. På den ene side ble det innført en viss, men begrenset religionsfrihet for kristne dissenter, og siden også for jøder. På den annen side forble statsreligionen så å si uendret, og det ble svært lite rom for kirkelig selvstendighet eller selvstyre. Religionsfriheten og en statsreligion som hadde som utgangspunkt at folket er religiøst enhetlig, sto side ved side. Hvordan kan man forstå denne religionspolitikken og rettstilstanden?

I 1845 fikk Norge sin første «dissenterlov». Med denne loven fikk kristne som ikke tilhørte statskirken, for første gang rett til fri offentlig religionsutøvelse og generell tillatelse til å organisere menigheter. Loven gjorde det også i prinsippet mulig å stå utenfor ethvert kirkesamfunn. Da loven ble vedtatt, ble den regnet som den mest liberale trosfrihetsloven i samtiden.¹ Kirkehistorikeren Andreas Seierstad har sett dette som «[e]it gjennombrudd i lovgjevinga» for religionsfriheten i Norge.² Også andre kirkehistorikere som Einar Molland, Bernt T. Oftestad og Lars J. Berge har betraktet dissenterloven som et gjennombrudd for liberal religionslovgivning.³ Fra 1851 ble loven også gjort gjeldende for jøder, etter at bestemmelsen i Grunnloven som forbød adgang til riket var opphevet.⁴ Dissenterloven har også blitt sett som «et første oppløsningssignal for den norske enhetskulturen», som Vidar L. Haanes har uttrykt det.⁵ Einar Molland mente at «nå var den konfesjonelle enhetsstats tid forbi».⁶ Et motperspektiv representeres av Ingunn Folkestad Breistein, som har studert dissenterlovens konsekvenser for religiøse minoriteter. Hun legger vekt på at religionsfriheten som kom med dissenterloven, var begrenset, og karakteriserer loven som en unntakslov på stats-

1 Seierstad 1923, s. 334 med henvisning til den danske teologiprofessoren H.N. Clausen i *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur* 1845, s. 360.

2 Seierstad 1923, overskrift til kap V., og s. 334–335.

3 Molland 1979 I, s. 182, Oftestad 1998a, s. 107, 113, Berge 2001, s. 134.

4 Mendelsohn 1987 (1969), s. 266–275.

5 Haanes 1998, s. 241.

6 Molland 1979, s. 185.

religionens premisser.⁷ Loven førte ikke til noen etableringsbølge av nye kristelige trosretninger i Norge, heller ikke til noen stor utmeldingsbølge av statskirken.⁸ Og den norske statens embeter var fortsatt forbeholdt dem som bekjente seg til «Statens offentlige Religion».⁹

Selv om dissenterloven innførte fri religionsutøvelse for andre kristne trosretninger, fikk dette ingen rettslig innvirkning på statskirken. Statens forhold til dens «offentlige Religion» besto uten endringer. Her gjaldt fortsatt Kongens kirkestyre, som innebar at Kongen både ordnet religionsutøvelsen og utnevnte prestene i statskirken.¹⁰ Da Grunnloven ble vedtatt i 1814, ble det riktignok vedtatt å innføre en tilsvarende frihet til offentlig religionsutøvelse som den som ble innført med dissenterloven. Men bestemmelsen forsvant ut av Grunnloven i sluttredigeringen. Resultatet ble en grunnlov som regulerte «Statens offentlige Religion», og som utelukket bestemte religiøse retninger og organisasjoner, jøder, jesuitter og munkeordener, men som ikke eksplisitt tillot annen religionsutøvelse enn statsreligionen.¹¹ Mange vil, som Berge Furre, oppfatte dette som en videreføring av eneveldets statsreligion og legge vekt på formuleringen «Den evangelisk-lutherske Religion *forbliver* (min kursivering) Statens offentlige Religion».¹² Spørsmålet om hvordan bestemmelsen om religionsfrihet kunne forsvinne fra Grunnloven, har beskjeftiget mange forskere. Einar Molland mener dette var uttrykk for at religionsfrihet i 1814 var en teoretisk idé som ikke sto sterkt når det kom til praktisk politikk. Molland mente også som Andreas Seierstad at religionsfrihet ikke utgjorde noe praktisk problem som var presserende å løse i 1814.¹³ Molland hevdet videre at «Eidsvollsmennene hadde to motstridende interesser, å hevde religionsfrihetens prinsipp og å bevare den gamle tingenes tilstand med et konfesjonelt enhetlig folk. Den siste interesse var den sterkeste».¹⁴ Berge Furre og Dag Thorkildsen mener at det var helt bevisst av grunnlovsfedrene at de ikke innførte fri

7 Breistein 2001, s. 7–11, 2003, s. 50.

8 I 1875, tretti år etter at loven ble vedtatt, var antallet personer utenfor statskirken i Norge om lag 7 000, av en befolkning på i overkant av 1,8 millioner, Breistein 2003, s. 53.

9 Grunnloven av 4. november 1814 § 92.

10 Grunnloven av 4. november 1814 §§ 16 og 21. Betegnelsen «statskirken» brukes for første gang i norsk lovspråk om «Statens offentlige Religion» i dissenterlovens overskrift: «Lov angaaende dem, der bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken», jf. Rygnestad 1955, s. 13.

11 Grunnloven av 4. november 1814 § 2.

12 Furre 1994, s. 4. Også Einar Molland, Bernt T. Oftestad og Dag Thorkildsen legger vekt på kontinuiteten med eneveldets statsreligion, Molland 1979 I, s. 16–17, Oftestad 1998a, s. 86, 88, Thorkildsen 2014, s. 58–59.

13 Molland 1979 I s. 16, Seierstad 1923, s. 58–60.

14 Molland 1979 I, s. 16–17, se også Berge 2001, s. 40.

religionsutøvelse i 1814.¹⁵ Historikeren Frode Ulvund problematiserer oppfatningen om at religionsfrihetens idé sto sterkt i 1814, og hevder at religionsfrihet ikke var noen selsagt sak, og at det i praksis var trange kår for religionsfrihet.¹⁶

I de samme årene som dissenterloven ble forberedt og vedtatt, ble det fremmet flere forslag og krav om en viss kirkelig selvstendighet innenfor statskirken med egne kirkelige styringsorganer. Disse kravene ble fremmet av prester, med daværende sokneprest, senere biskop Jens Lauritz Arup i spissen. Dette sprang ut av en betraktning av stat og kirke som to ulike korporasjoner med ulikt formål, selv om de omfattet (så å si) den samme befolkningen, og selv om staten administrerte kirken.¹⁷ Dette kom også til uttrykk i spenninger i forholdet mellom kirke og stat. I 1840-årene kom dette tydeligst til uttrykk i striden om ekteskapsforståelsen, særlig om det var kirkelige eller verdslige myndigheter som hadde definisjonsmakten i spørsmålet om skilsmisse og vielse av fraskilte.¹⁸ I 1840-årene ble det etablerte forholdet mellom staten og religionen i en konfesjonell enhetsstat med kongestyrte statsreligion utfordret på to måter. Det ble i større grad enn før tillatt for borgere å stå utenfor statsreligionen. Det var også vokst fram en ny forståelse av kirken som noe annet enn staten, og noe som ikke fullt og helt gikk opp i staten. De kirkelige reformkravene ble i svært liten grad innfridd. Resultatet av 1840-årenes religionspolitiske reformarbeid ble dermed begrenset til innføring av en viss religionsfrihet for kristne dissenter og jøder, uten at det ble gjort endringer i det rettslige grunnlaget for statsreligionen, og uten at det ble åpnet for særskilte kirkelige styringsorganer i statskirken.

Var denne spenningsfylte religionspolitikken først og fremst et politisk pragmatisk forsøk på å balansere mellom det moderne liberale prinsippet om religionsfrihet og den gamle arven fra eneveldet der stat og kirke gikk opp i hverandre som en enhet? Eller kunne denne tilsynelatende spenningsfylte religionspolitikken også begrunnes eller legitimeres teoretisk og prinsipielt? Hvor hentet man i så fall begrunnelsen eller legitimeringen fra? Dette er utgangspunktet for denne undersøkelsen.

15 Furre 2002, s. 276–278, 281, Thorkildsen 2014, s. 64.

16 Ulvund 2015, s. 81–84.

17 Hovedverket om denne reformdebatten er Berge 2001. Seierstad 1923 omfatter den tidligste fasen av debatten. Se også Molland 1979 II, s. 7–11.

18 Se kap. 11.3, tidligere publisert som Aschim 2017a.

1.2 STATSFORSTÅELSENS BETYDNING FOR FORHOLDET MELLOM STAT OG RELIGION – ET LITE UNDERSØKT TEMA I NORSK KIRKEHISTORIE

Det prinsipielle grunnlaget for religionspolitikken, forståelsen av forholdet mellom religion og stat, ble teoretisk behandlet i ulike faglige sammenhenger. Der statsretten og datidens statsvitenskap, på slutten av 1700-tallet kalt politi- og kameralvitenskap, hovedsakelig var opptatt av religionens plass og rolle i *staten* og *statsforståelsen*, var kirkeretten og teologien i hovedsak opptatt av *kirkeforståelsen* og *kirkens* forhold til staten, hvem som kunne styre kirken og hvordan. Tidligere kirkehistorisk forskning har vært mer opptatt av kirkeforståelsen i teologien og kirkeretten, og av religionsfrihetsspørsmålet, enn av statsforståelsens betydning for forholdet mellom stat og religion.¹⁹

Denne undersøkelsens overordnede mål er å *finne fram til statsteoretiske ideer om forholdet mellom religion og stat som kan bidra til forståelse av den norske religionspolitikken i 1840-årene fram til 1851, og drøfte disse ideenes betydning for religionspolitikken.*

1.2.1 Statsteori, statsrett og statsforfatningsrett, politi- og kameralvitenskap

Med *statsrett* siktes for det første til «den almindelige Statsret» som ved overgangen fra 1700- til 1800-tallet og framover ble innordnet som en del av naturretten, eller «den almindelige Retslære».²⁰ Statsrett i denne forstand og *stats-* eller *rettsfilosofi* går over i hverandre. Statsretten, som naturretten som helhet, kunne av jurister som den danske professor J.F.W. Schlegel (1765–1836) karakteriseres som praktisk filosofi.²¹ En filosof som G.W.F. Hegel (1770–1831) satte «Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse» som undertittel på sin lærebok i rettsfilosofi, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.²² Statsretten i denne forstand var en form for

19 Jf. Oluf Kolsruds kritikk av Andreas Seierstad 1923 nedenfor 1.2.2 og forskningsoversikten, særlig 2.1.

20 For eksempel i J.F.W. Schlegel: *Naturrettens eller den almindelige Retskæres Grundsætninger*, 1798. Schlegel bestemmer i denne sammenheng statsretten slik: «Den almindelige Statsret (*jus publicum univ. s. jus civitatum univ.*) lærer de Rettigheder, som tilkomme Regenten og Underaaterne i enhver Stat, og viser, hvordledes Statens Hensigt paa den med Fornuftens Fordringer meest overensstemmende Maade opnaaes», Schlegel 1798, s. 21. Statsretten inngår også som en av hovedavdelingene i Frederik Stangs forelesninger fra 1830. Disse forelesningene foreligger i avskrifter med ulike titler: «Den almindelige Retslære», «Naturretten, eller den almindelige Retslære», «den naturlige Retslære», «den naturlige Ret», «Naturret», se nærmere 8.1.

21 Schlegel 1798, s. 3, 5–6.

prinsiplære som lå forut for de positive rettsreglene om staten. Betegnelsen statsrett kan for det andre også sikte til den positive statsretten. På 1800-tallet ble statsretten som positiv rett forstått som «de rettsregler som omhandlet statens virksomhet i en eller annen forstand».²³ I vår tid er dette gjerne avgrenset til rettsregler som inngår i en stats statsforfatning eller konstitusjon. Begrepet «statsrett» brukes i dag ofte synonymt med «statsforfatningsrett», «forfatningsrett» eller «konstitusjonell rett».²⁴ I undersøkelsen vil betegnelsen *statsforfatningsrett* bli brukt om statsrett i denne siste betydningen.

Politi- og kameralvitenskapen var betegnelse for en form for praktisk statskunnskap, særlig i bruk på 1700-tallet. Dette var en vitenskap om styringen av staten med vekt på økonomi og finansforvaltning, kunnskap om ulike næringsveier, ro og orden i stat og samfunn til beste for økonomisk virksomhet m.m. Den kan regnes som utgangspunkt både for det som siden er blitt sosialøkonomi (samfunnsøkonomi), og for deler av statsvitenskapen.²⁵ Den trekkes inn her fordi religionen og statens forhold til religion også var tema i politi- og kameralvitenskapen.²⁶

Som et samlebegrep for statsretten i naturrettslig og rettsfilosofisk forstand, og de teoretiske synspunktene på staten i politi- og kameralvitenskapen, vil jeg bruke uttrykket *statsteori*. Dette vil også omfatte teoretiske, prinsipielle eller generelle oppfatninger om staten i framstillinger av statsforfatningsretten (den positive statsretten).²⁷ Uttrykket har jeg lånt av den danske idéhistorikeren Ingrid Markussen og av den tyske rettshistorikeren Christoph Link. Markussen karakteriserer politi- og kameralvitenskapen anno 1727 som en «socialøkonomisk statsteori».²⁸ Christoph Link bruker uttrykket «Staatstheorie» delvis overlappende med uttrykket «Staatslehre» om normative statsforståelser. Dette kan omfatte filosofiske, rettslige, statsvitenskapelige, men også teologiske og kirkerettslige statsforståel-

22 Hegel 2006 (1821), 2009 (1821).

23 Høgberg 2016, s. 13. Stang 1833 behandler statsforfatningsretten, den konstitusjonelle retten, og dermed statsrett i denne forstand.

24 Høgberg 2016, s. 13–14.

25 Markussen 1991, s. 113–123, Heivoll 2017, s. 125–126. Som universitetsfag i Halle og Frankfurt an der Oder i 1720-årene het faget «økonomi-, politi- og kameralvidenskab», Markussen 1991, s. 120.

26 Nærmere om dette i 6.1.

27 Helt skarpt lar dette seg ikke avgrense fra framstillinger av kirkeretten. U.A. Motzfeldts utsagn i fortalen til sin kirkerett (1844, IV–V) om forholdet mellom stat og religion etter Grunnloven er både statsrettslig og statsforfatningsrettslig i denne undersøkelsens terminologi. Jeg regner dem dermed som statsteoretiske, selv om utsagnene står i en lærebok i kirkerett. Se ellers 8.6.3 om Motzfeldts statskirkesyn. Det samme gjelder deler av Ørstedes overveielser om kirkeforfatning fra et statskirkerettslig synspunkt i Ørsted 1826, se 10.1.

28 Markussen 1991, s. 120.

ser.²⁹ I denne undersøkelsen brukes *statsteori* og *statsteoretisk* om (stats)rettslige, filosofiske og statsvitenskapelige (politi- og kameralvitenskapelige) statsforståelser, til forskjell fra teologiske oppfatninger om staten og om forholdet mellom kirke og stat.

1.2.2 Hvorfor undersøke statsforståelsens betydning?

Andreas Seierstads avhandling *Kyrkjelegt reformarbeid i Noreg i det nittande aarhundre* tok for seg det Seierstad kalte det kirkelige reformarbeidet i Norge fra 1814 til 1845, fra grunnlovsarbeidet i 1814 til opphevelsen av konventikkelplakaten i 1842 og vedtaket av dissenterloven av 1845.³⁰ I sitt opposisjonsinnlegg ved Seierstads disputas etterlyste *Oluf Kolsrud*, også kirkehistoriker, et nærmere arbeid med statsforståelsens betydning for arbeidet med kirkelige reformer.³¹ I drøftingen av forholdet mellom religion og stat hadde Seierstad interessert seg mest for historien til «den religiøse individualitetsretten», altså spørsmålet om religionsfrihet. Kolsrud pekte på at også endringene i statsbegrepet fikk følger for synet på kirken.

Men samfundstanken fortente ogso eit studium i og for seg, og serleg daa i den perioden daa religionsstaten skyt ham og utviklar seg til humanitetsstat. Claus Winter Hjelm har i sine «Bemærkninger om Kirkens Forhold til Staten», som dokt. citerar s. 276–8, diskutert den forandring som er skjet [sic!] i statsumgripen i nyare tid. Og det er klaart at etterkvart som den verdslege statstanken vinn overhand i samfundsuppfatningi, vil syni paa kyrkja og paa tilhøvet millom staten og kyrkja modificerast. [...] Det som ein kunde ynskt aa faa nærmare utgreidt i historisk samanheng i denne tid, er daa sjølve grunnspursmaalet um *stat og kyrkja*, um staten si oppgaaava og kyrkja sitt vesen og det innbyrdes samhøve millom dei.³²

Kolsrud framhever her at forholdet mellom staten og kirken ikke bare er avhengig av kirkeforståelsen, men også av statsforståelsen. Han synes å helle til en sekulariseringsteori, hvor «den verdslege statstanken vinn overhand i samfundsuppfat-

29 Link 1979, s. 11 og 17 for bruk av uttrykket «statsteori», for «Staatslehre» se allerede undertittelen «Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre», jf. også tittelen på Georg Jellineks klassiske bok *Allgemeine Staatslehre* (1900). Link har et kapittel om «Die Katholische Staatstheorie im Zeitalter des Abolutismus», Link 1979, s. 211–221. Materialet i dette kapittelet er først og fremst katolsk kirkerett.

30 Seierstad 1923.

31 Kolsrud 1924.

32 Kolsrud 1924, s. 350–351. Kolsrud refererer til Hjelm 1858.

ningi». Endelig etterlyser Kolsrud behandling av selve grunnspørsmålet om statens oppgave og kirkens vesen og det innbyrdes forholdet mellom dem.

I 1877 så den kirkelig interesserte professor i lovkyndighet *L.M.B. Aubert* tilbake på arbeidet for reformer i statskirken i kirkestatsråd Hans Riddervolds tid, 1848–1872. I denne perioden ble det arbeidet for innføring av menighetsråd og en synodal kirkeforfatning i den norske statskirken, men prosessen ledet ikke til konkrete resultater. Aubert kritiserte Riddervold for ikke å ha kjøpt den beleilige tid for kirkereformer i 1850-årene, da det viste seg at et lovforslag om menighetsråd var nær ved å samle flertall i Stortinget. Dette har skapt et bilde for ettertiden av at statsråd Riddervold var motstander av kirkelige reformer.³³ Ettertiden har oversett at Aubert har en vel så viktig forklaring på det manglende politiske gjennomslaget for kirkelige reformer: Den statsrettslige tenkningen om religion og stat. Når kirkestatsråd Riddervold ikke lyktes med å få gjennomslag for kirkelige reformer i regjeringen, skyldtes det ifølge Aubert at «den ældre skole af Jurister, hvortil vore fleste daværende Statsraader hørte», så på kirken som «en Statsindretning», og at «en Institution som Menighedsraad vilde for dem været forkastelig alene som en Begyndelse til kirkelig Selvstændighed».³⁴

Kolsrud og Aubert påpeker på forskjellig vis at statsforståelsen og juristenes syn på forholdet mellom religion og stat var en viktig faktor som påvirket utfallet av religionspolitikken på 1840-tallet, så vel som utfallet av arbeidet for kirkelige reformer omkring midten av 1800-tallet.³⁵

Frederik Stang (1808–1885) var den mest sentrale av de juristene i regjeringen som Aubert siktet til. Han var statsråd fra 1845 til 1856 og deretter formann i den norske regjeringen i Christiania, etter hvert med tittelen statsminister, fra 1861 til 1880. Lesning av kilder til den norske regjeringens indre liv fra Stangs siste lange periode som statsråd viser et bilde av en regjeringsformann med et klart konserverende syn på forholdet mellom stat og kirke.³⁶ Stang var i sine yngre år universi-

33 Oppfatningen har vært dominerende i både eldre og nyere litteratur. Se blant andre Bang 1912, s. 463–465, Molland 1979 II, s. 12–13, 16–19, Berge 2001, s. 180–181, 230–231, 291. Mer nyanterte bedømmelser hos Ellingsen 1969, s. 57, Ellingsen 1973, s. 14, 19–20, Løvlie 2002, s. 47.

34 *Fædrelandet* No. 8, 27.1.1877.

35 Dette er forhold som har betydning utover perioden undersøkelsen omhandler, når det gjelder både forståelsen av den norske statskirken og statskirkesystemets videre historie, forståelsen av hvorfor utfallet av det kirkelige reformarbeidet med kirkekommisjonen av 1859 ble som det ble, og for forståelsen av den videre historien om religionsfrihet i Norge, se utblikket, kap. 17.

36 Statsråd Mantheys dagbøker fra perioden 1856–1874, Manthey 1909, 1919; Frederik Stangs brevveksling med den norske statsminister i Stockholm, Georg Sibbern, Kaartvedt 1976; og Stangs rapporter til Kongen, NBO, Håndskriftsamlingen, *Frederik Stangs papirer*, Ms. fol 1843b: Frederik Stang (1808–1884): Copiebøger 1–3. De sistnevnte inneholder kopi av Stangs rapporter til Kongen i perioden 23.12.1861–29.12.1870.

tetslærer ved det juridiske fakultet. Han forfattet den første norske læreboken i statsforfatningsrett som kom ut i 1833. Med sin tolkning av Grunnlovens religionsparagrafer ryddet han rom for en viss grad av religionsfrihet, omtrent i det omfanget som ble innført med dissenterloven av 1845. Særlig gjaldt dette Stangs forståelse av begrepet «Statens offentlige Religion». At staten holdt seg med en offentlig religion, var ikke til hinder for at staten kunne tillate andre religionsbe-kjennelser «fri Cultus», men da som privatanliggende.³⁷ Samtidig som han anerkjente frihet til religionsutøvelse som en borgerlig rettighet for den enkelte, holdt han i sine forelesninger over alminnelig rettslære (1830) fast på at religionen var nødvendig for staten, og at å fremme og opprettholde religionen var en statssak, en del av statens formål.³⁸ Det var tilsynelatende en spenning i Stangs syn på forholdet mellom religion og stat: På den ene side et sterkt forsvar for det nedarvede forholdet mellom kirke og stat som en tett forbundet enhet. På den annen side en åpning for større religionsfrihet. Det siste kom også fram i Stangs uttalelse som regjeringsadvokat i forbindelse med to rettssaker mot kvekere i 1838 (Reveim-Grønnestad-sakene) hvor Stang krevde tolerant behandling av dem som kom på kant med de gamle kirkelige tvangslovene.³⁹ Denne spenningen hos Stang gjorde meg nysgjerrig. Ikke minst forelesningene i alminnelig rettslære bidrar til å tegne et bilde av Stang som en politiker med en teoretisk grunnfestet oppfatning av forholdet mellom religion og stat. Denne oppfatningen lot til å kunne gi mening til den norske religionspolitikken i 1840-årene som en kombinasjon av frihet til privat religionsutøvelse, med en fortsatt statsstyrt religion med lite rom for kirkelig selvstendighet.

Bjarne Svares biografi om Stang gjorde meg ikke bare oppmerksom på hans forelesninger i alminnelig rettslære fra 1830, men også på den danske rettslærde *Anders Sandøe Ørsted*s (1778–1860) betydning for Stang.⁴⁰ Særlig er Ørstedes artikkel «Er Staten berettiget til at give Love og gjøre offentlige Foranstaltninger til Religionens Fremme» fra 1807 viktig for forståelsen av Stangs synspunkter både i læreboken i statsforfatningsrett og i forelesningene over alminnelig rettslære. Ørstedes artikkel inngikk i en større diskurs om forholdet mellom religion og stat som pågikk i Danmark-Norge fra 1770-årene og framover.

Ved å undersøke de norske debattene om forståelsen av religionsparagrafene i Grunnloven og om premissene for religionslovgivningen, som Stangs tekster var en del av, trådte det fram et bilde av en norsk statsteoretisk diskurs om religion og

37 Stang 1833, s. 557.

38 Stang 1830.

39 Seierstad 1923, s. 247, 252, Ulvund 2015, s. 111.

40 Svare 1939.

stat i perioden 1814–1850. Gjennom å følge trådene fra Stang til Ørsted åpnet det seg forbindelser til dansk og kontinental juridisk og statsteoretisk diskurs. *Denne statsteoretiske diskursen og hvordan den kan bidra til forståelse av den norske religionspolitikken i 1840-årene, er denne undersøkelsens hovedgjenstand.*

Dette innebærer nærmere bestemt at jeg undersøker den statsteoretiske tenkningen om religion og stat som var virksom i Norge i perioden 1814–1850, og som med sannsynlighet hadde betydning for norsk religionspolitikk fra 1840 og fram til 1851, og denne tenkningens nære idéhistoriske forutsetninger i dansk (og i noen grad tysk) statsteoretisk tenkning fra 1770-årene av. En nærmere begrunnelse for denne avgrensningen og kriterier for kildeutvalget følger i kapittel 1.5. I arbeidet har det særlig vært lett etter ideer og motiver som kan bidra til forståelse av kombinasjonen av de tre elementene i religionspolitikken: økt religionsfrihet, fortsatt statsreligion og fortsatt marginalt rom for kirkelig autonomi.

For å forstå de statsteoretiske ideene og motivenes betydning for religionspolitikken er det ikke tilstrekkelig å forsøke å rekonstruere den statsteoretiske diskursen og avdekke hvilke ideer og motiver som var sentrale innenfor denne. Undersøkelsen har som premiss en bestemt forståelse av hva som var de vesentlige trekkene ved religionspolitikken i 1840-årene, særlig med hensyn til forholdet mellom religion og stat. Det kreves derfor også en redegjørelse for den norske religionspolitikken i 1840-årene og forståelse av den politisk historiske, samfunnsmessige og religiøse konteksten i 1840-årene.

Tidsmessig er undersøkelsen avgrenset til perioden fra ca. 1770 til ca. 1850. Årene 1814–1850 var i Norge en periode hvor forholdet mellom *religion og stat* var særlig aktuelt både i statsteorien og i politisk praksis, det vil si både i den faglige debatten om statsforståelse og om grunnlovstolkning, og i den politiske debatten og arbeidet med utforming av Grunnlovens religionsbestemmelser og 1840-årens endringer i religionslovgivningen. Både på aktørplanet og på det saklige planet var det forbindelser mellom den statsteoretiske diskursen om religion og stat i norsk og dansk sammenheng, og det praktisk-politiske arbeidet med Grunnloven på riksforsamlingen i 1814, arbeidet fram mot dissenterloven av 1845 og det øvrige religionspolitiske arbeidet og arbeidet med reformer i statskirken i 1840-årene. Idémessige forutsetninger for arbeidet med de religionspolitiske reformene på 1840-tallet fram til og med 1851 kommer til syne i arbeidet med Grunnloven og dens religionsparagrafer i 1814, i grunnlovstolkningen etter 1814, men særlig i den dansk-norske statsteoretiske diskursen både før 1814, fra 1770-årene av, og i årene etter 1814.

Samtidig ble forholdet mellom *stat og kirke* og spørsmål om reformer i statskirken forhandlet i en teologisk-kirkelig diskurs, i Norge særlig fra 1840 og framover,

i Danmark fra og med 1825. I kirkeretten, som hørte hjemme i jussen, ble slike spørsmål også i noen grad diskutert, men da først og fremst mulighetsbetingelsene for slike endringer. Diskursene hadde ulik orientering og ulike tilnærminger til problemfeltet, men hadde mange overlappende temaer og mange berøringspunkter.⁴¹ I den juridiske og statsteoretiske diskursen drøftes forholdet mellom religion og stat eksplisitt fram mot ca. 1850.⁴² Dette innbefattet hvorvidt og på hvilke premisser stat og kirke utgjorde og fortsatt burde utgjøre en enhet, i hvilken utstrekning religionsfrihet kunne innføres, og hvilke muligheter og begrensninger det bød på med hensyn til større selvstendighet i kirkestyret, noe som hang sammen med forståelsen av staten og dens myndighet i relasjon til kirken.

Både den norske og den danske statsteoretiske diskursen i perioden 1770–1850 har vært lite utforsket i sammenheng. Dette var tilfelle på Seierstads og Kolsruds tid og er i stor grad fortsatt tilfelle.⁴³

1.2.3 Fire temakretser i diskursen om religion og stat i Danmark-Norge 1770–1850

Spørsmålet om forholdet mellom religion og stat innenfor den statsteoretiske diskursen rommer flere undertemaer og problemstillinger. Gjennom en preliminær lesning av kildematerialet og i dialog med lesning av tidligere forskning og stats- og kirkerettshistoriske oversiktsverk har jeg identifisert følgende fire temakretser som synes særlig interessante, og som til sammen rommer de sentrale problemstillingene i diskursen om religion og stat i Danmark og Norge fra ca. 1770 til ca. 1850: religionsforståelsen (spørsmålet om religionsfrihet og religionstvang), statsforståelsen (spørsmålet om religionsenhet eller pluralisme), rekkevidden av statens myndighet over religionen (i ytre/indre anliggender) og det overordnede forholdet

41 Se nærmere om forståelsen av begrepet «diskurs» og om diskursene som overlappende nedenfor, 1.3.2.

42 Se 1.5 Materiale. Etter 1845–1850 forsvinner religionen som tema ut av den statsforfatningsrettslige fagdebatten for en tid. Dels kan det se ut til at spørsmål knyttet til forholdet mellom statsmaktene og til unionen med Sverige blir presserende og fortrenger andre spørsmål, dels kan interesseforskyvningen i den statsforfatningsrettslige litteraturen henge sammen med at de religionspolitiske reformene på 1840-tallet medførte løsninger på de mest presserende religionspolitiske problemene. Med unntak av to mindre avhandlinger av Claus Winter Hjelm (1858 og 1863) er ikke religionen tema i statsforfatningsrettslig litteratur etter P.K. Gaarders grunnlovs-kommentar (1845) før grunnlovsretten ble tatt opp til fullstendig behandling igjen i T.H. Aschehous store framstilling av grunnlovsretten (1875, 1879). Den statsfilosofiske debatten stilner også etter M.J. Monrads artikkelserier i 1845 og hans anmeldelse av presten Jørgen Hansens innlegg i kirkeordningsdebatten (Monrad 1848).

43 Se kap. 2 Forskningskontekst.

mellom den religiøse og den verdslige makt (spørsmålet om underordning av religionen under statsmakten). I innkretsingen av temakretsene har Christoph Links og Martin Heckels arbeider om europeisk, særlig tysk kirkelig rettshistorie,⁴⁴ Links undersøkelser av eldre tysk statsteori⁴⁵ og Bernt T. Oftestads arbeider om den norske statsreligionen⁴⁶ vært særlig nyttige. De har bidratt til å feste oppmerksomheten på temaer og problemstillinger som gikk igjen i kildematerialet, men som dels ikke har vært nærmere analysert, dels ikke har vært satt i større innbyrdes sammenheng når det gjelder perioden 1770–1850 i dansk-norsk forskning.

Den første temakretsen har utgangspunkt i *religionsforståelsen*, i senopplysningens distinksjon mellom «subjektiv» religion og «udvortes» gudsdyrkelse. Dette har igjen betydning for spørsmålet om frihet og tvang med hensyn til religiøse overbevisninger og religionsutøvelse, og dermed for spørsmålet om religionsfrihetens og tros- og samvittighetsfrihetens mulighet og grenser. Denne temakretsen har vært vektlagt i tidligere forskning i norsk sammenheng, som hos kirkehistorikerne Andreas Seierstad, Berge Furre og Bernt T. Oftestad, og historikeren Frode Ulvund.⁴⁷

Den andre temakretsen har utgangspunkt i *statsforståelsen*, særlig når det gjelder religionens betydning for staten, religionens sammenheng med statens formål og religionens betydning for samfunnsmoralen – og derav følgende betydning som forutsetning for respekt for statens rettsordning. Dette har igjen betydning for spørsmålet om religionsenhet eller religionspluralisme i staten: Er religionsenhet ønskelig eller nødvendig? Hvilke midler er i så fall legitime for å fremme eller opprettholde denne enheten? Er det mulig med religiøs pluralisme, i så fall innenfor hvilke grenser? Denne temakretsen har i mindre grad vært gjenstand for forskning i norsk sammenheng.⁴⁸ Tre sentrale begreper som påkalte interesse i den preliminnære lesningen, «offentlig Religion», «herskende Religion» og «den christelige Stat», hører hjemme innenfor denne temakretsen. «Offentlig Religion» var begrepet som kom inn i Grunnloven § 2 i 1814. Det beslektede begrepet «herskende Religion» ser ut til å ha vært et etablert begrep og nærmest en teknisk term i diskursen omkring 1814, men spilte også en rolle i den juridiske litteraturen i 1830- og 1840-årene. Begrepet «den christelige Stat» forekommer særlig i 1840-årenes religionspolitiske diskurs.⁴⁹ For å

44 Link 2010, Heckel 1997 og 2012.

45 Link 1979.

46 Oftestad 1998a, b og c, jf. også Oftestad 2015a vedrørende subordinasjonsprinsippet og Oftestad 1995b.

47 For dette og de følgende referansene til tidligere forskning, se nærmere kap. 2 Forskningskontekst.

48 I innkretsingen av denne temakretsen har Christoph Links arbeid med eldre tysk statsforståelse, Link 1979, og Links og Martin Heckels arbeider om forholdet mellom kirke, stat og rett både i tysk og videre europeisk sammenheng, Link 2010, Heckel 1997 og 2012, bidratt vesentlig.

49 Se nærmere om de tre begrepene i innledningen til kapittel 12 og for «herskende Religion» og «den christelige Stat» de begrephistoriske kapitlene 12 og 13.

forstå spenningen mellom religionsfrihet og religionsenhet, som er et hovedtema i den norske religionspolitikken både i 1814 og i 1840-årene, er det nødvendig å undersøke både religionsforståelsen (første temakrets) og religionens betydning for staten (andre temakrets) i statsteorien.

Den tredje temakretsen dreier seg om *hvor langt statens myndighet rekker overfor religionen*, hvor langt statens styre av religion og kirke anses legitimt. Er det avgrenset til generelle reguleringer, de «ytre» anliggender, eller kan staten styre i «indre» kirkelige anliggender? Eller var det ønskelig med større autonomi og selvstyre for kirker og religionssamfunn, og i så fall innen hvilke rammer? Herunder hører det sentrale spørsmålet som sterkest berører den kirkelige reformdiskursen, og som særlig ble reist fra 1840 og framover: hvilke muligheter fantes for kirkelig (relativ) autonomi og etablering av særskilte kirkelige organer? Denne temakretsen har særlig vært utforsket fra kirkehistorisk synsvinkel, gjerne under overskriften «kirkelig reformarbeid» (Seierstad, Einar Molland), eller «kirkeforfatningsdebatt» (Lars J. Berge). De statskirkerettslige teoriene om legitimering av Kongens kirkestyre, episkopalsystem, territorialsystem og kollegialsystem som tidligere forskning om forholdet mellom stat og kirke har lagt stor vekt på (Berge, Jens Rasmussen, H.J.H. Glædemark), hører hjemme innenfor denne temakretsen. Den statsteoretiske siden av saken har innenfor denne temakretsen i mindre grad vært belyst i sin egen rett. I den grad den statsteoretiske siden har vært trukket inn, har det gjerne vært negativt som begrunnelse for motstand mot kirkelige reformer.

En fjerde tematikk som omkranser det hele, er den lokale dansk-norske varianten av det som har blitt kalt «Europas politisk-teologiske problem»⁵⁰, *reguleringen av forholdet mellom den religiøse og den verdslige makt*, mellom keiser og pave, stat og kirke, med teokrati på den ene side og sekularisme på den annen side som teoretiske ytterpunkter. Den moderne løsningen var en eller annen form for underordning av religionen under statsmakten,⁵¹ det som har blitt kalt «subordinasjonsprinsippet»⁵². Religionen kunne gis grader av frihet og selvstyre så lenge den fant seg i legale rammer fastsatt av statsmakten og ikke undergravde styringsordningen i staten. Prinsippet ble også testet i spørsmålet om forholdet mellom religionens normer og de rettslige normer. Dette ble særlig tematisert på et felt hvor både stat og kirke hadde sterke verdimeslige interesser, nemlig i ekteskapsretten, mer bestemt i spørsmålet om vielse av fraskilte, hvor geistligheten ville binde staten til en forpliktelse på kirkelige ekteskapsnormer.

50 Oftestad 2015a, s. 29–42, med henvisning til Manent 1995, s. 3–9.

51 Oftestad 2015a, s. 41.

52 Heckel 1997, s. 447–450.

Tidligere forskning har særlig vært opptatt av den første og den tredje temakretsen, og har forklart den norske religionspolitikken og det norske statskirkesystemet på bakgrunn av disse temakretsene og samspillet mellom dem.⁵³ I denne undersøkelsen har den andre temakretsen en nøkkelrolle. Jeg ønsker å løfte fram statsforståelsens betydning for tenkningen om forholdet mellom religion og stat, og i neste instans for religionspolitikken. Dette påvirker også forståelsen av de øvrige temakretsene og fører til fornyet interesse for den fjerde temakretsen, da som forståelsesramme for den spenningen mellom stat og kirke som kan avleses i konfliktene omkring ekteskapsforståelsen og spørsmålet om fraskilteltes vielse.

Alle de fire temakretsene behandles innenfor den statsteoretiske diskursen om forholdet mellom religion og stat. Med unntak av diskusjonen om «den christelige Stat» behandles den andre av temakretsene, om statsforståelsen og religionens betydning for staten, i mindre grad enn de andre tre innenfor den teologisk-kirkelige diskursen. Problemstillingene knyttet til denne andre temakretsen er en hovedbegrunnelse for at det er nødvendig med en undersøkelse av den *statsteoretiske* diskursen om religion og stat, og ikke bare av kirkeretten og den teologisk-kirkelige diskursen.

1.3 METODE

Målet med undersøkelsen er først og fremst å forstå datidens ideer, begreper, argumentasjon og begrunnelser. Dette innebærer en grunnleggende historistisk tilnærming, som legger vekt på fortidens forskjellighet fra nåtiden, og på at «fortiden må forstås på egne premisser, ikke på våre».⁵⁴ Siktet mot å forstå datiden innebærer ikke en positivistisk forestilling om å kunne gjengi historien objektivt slik

53 Se for eksempel oversikten i Absalon Tarangers kirkerett over «Den norske kirkerets og kirkeforfatnings historie indtil 1814», Taranger 1910, s. 56–63, hvor han omhandler 1) den kirkelige lovgivningsmakt, 2) Trostvang; jus reformandi et emigrandi, 3) Den utøvende makt i kirkelige anliggender, 4) Den dømmende makt (underforstått: i kirken), 5) ansettelse av superintendentter (biskoper), 6) valg av proster, 7) om kirkelig selvstyre. Også Tarangers typologi over «Forholdet mellem stat og kirke efter nutidens retsforfatninger» (omkring 1910) er orientert ut fra den første og den tredje temakretsen: 1) Statskirkesystemet, 2) selvstyrte folkekirker under statskontroll, 3) den frie kirke i den frie stat, 4) atskillelse mellom stat og kirke (frikirkesystemet), *ibid.*, s. 45–50.

54 Myhre 2014, s. 20. For idéhistorikere som Quentin Skinner er historismen et viktig metodisk utgangspunkt, Ødemark 2017, s. 196–197. Historismen berører også forståelsen av de mer overordnede konseptuelle og faglige forståelsesrammene. Som idéhistorikeren Thor Inge Rørvik har uttrykt det når det gjelder filosofi som idéhistorisk objekt og idéhistorikerens forsøk på å forstå «hva vedkommende [filosof] sa og mente i en historisk kontekst»: «[D]ersom man skal gjøre seg noen forhåpninger om å forstå hva filosofi er som idéhistorisk objekt, kan man ikke ta utgangspunkt i et fastlagt begrep om hva filosofi er. Da må man undersøke hva filosofi var», Rørvik 2017, s. 207, 222.

den «egentlig» skjedde, men er uttrykk for en intensjon om å forsøke å forstå det fortidige i sin egen rett – med den usikkerheten og de begrensningene som hefter ved historikerens egen tidsbundne forståelseshorisont og det fremmede og tidsbundne ved det fortidige.

Historien forstås ikke deterministisk, som ledd i en målrettet utvikling (teleologi). En slik ikke-teleologisk tilnærming prøver å holde fast på åpenheten og handlingsmulighetene som forelå for aktørene som ikke kjente de historiske prosessenes utgang.⁵⁵ Dette innebærer at det tidlige 1800-tallets religionspolitikk og datidens ideer om forholdet mellom religion og stat, inklusive religionsfrihet, ikke primært betraktes som et stadium i store fortellinger om religionsfrihetens utvikling, om statens sekularisering og om kirkens løsrivelse fra staten,⁵⁶ heller ikke som i utgangspunktet ufullstendige og utilfredsstillende løsninger bedømt ut fra senere tiders oppfatninger om religionsfrihet og kirkelig autonomi.

Undersøkelsen er *idiografisk orientert*, ved at den utforsker et singulært historisk forløp, prosessene som endte opp i bestemte religionspolitiske løsninger i Norge i 1814 og i 1840-årene, og er opptatt av å forstå noe særegent for dette forløpet.⁵⁷

At dette er en studie av ideer og motiver med betydning for religionspolitikken, betyr ikke at *aktørene* er uinteressante. Aktørenes plassering hadde innvirkning på muligheten til å påvirke politikken som utformes. Aktørenes posisjoner i feltet, i den politiske offentligheten, i statsforvaltningen og det politiske feltet, eventuelt deres tilgang til sentrale miljøer i statsforvaltning og politikk, deres sosiale kapital, for å bruke Pierre Bourdieus uttrykk,⁵⁸ sier noe om hvilken innvirkning ideene de målbar potensielt kunne få. Derfor vil de sentrale aktørenes posisjoner i feltet bli

55 Østerberg 2001, s. 18–20, Eriksen og Sørensen 2001, s. 11, Stråth 2005, s. 11, 24, 48, Myhre 2014, s. 93, 98–99.

56 Slike store fortellinger blir, som Bo Stråth skriver, «ofte skildra som lineære progressive evolusjonar, rett nok med avbrot iblant». Han sikter til fortellingen om gradvis utvikling av individuelle menneskerettigheter og friheter, fortellingen om utviklingen av moderne suverene stater og fortellingen om utviklingen av demokrati, Stråth 2005, s. 633 (note 20). I min undersøkelse holdes det i utgangspunktet åpent om idéutviklingen i perioden 1770–1850 kan innordnes i slike store fortellinger eller lineære progresjoner. Det vil si at dette perspektivet ikke vil styre analysen og lesningen av tekstene. Om materialet lar seg innordne i store fortellinger om sekularisering og modernisering (subjektivering og differensiering), vil i noen grad bli brakt inn i den avsluttende drøftingen, se kap. 15.4, jf. også 1.4.3 Teoretiske perspektiver.

57 Knutsen 2016, s. 72. Distinksjonen mellom *idiografiske* og *nomotetiske* vitenskaper skriver seg fra Wilhelm Windelband. Historie brukes gjerne som det typiske eksempelet på idiografisk vitenskap, sosiologi brukes ofte som eksempel på nomotetisk vitenskap. Jan Eivind Myhre fastholder forskjellen, men mener den kan overdrives. Han framholder at både historikere og sosio- loger gjør begge deler, de både generaliserer og individualiserer, Myhre 2014, s. 61.

58 Se eksempelvis Bourdieu og Waquant 1993, s. 104, jf. Danielsen og Hansen 1999, s. 46.

trukket inn.⁵⁹ Undersøkelsens primære mål er ikke å avdekke de enkelte aktørenes innvirkning på utformingen av religionspolitikken, men å forstå ideene og motivene som aktørene brakte med seg inn i debatten og de religionspolitiske prosessene. Denne tilnærmingen kan karakteriseres som en form for metodologisk kollektivism.⁶⁰

I de neste delkapitlene utdypes først et overordnet metodisk innsteg: studium av ideer i kontekst (1.3.1). Deretter beskrives mer konkret den metodiske arbeidsmåten med rekonstruksjon av overlappende diskurser ved nærlesning av kildetekster (1.3.2) og begrepshistorisk analyse og kontekstualisering (1.3.3).

1.3.1 Virksomme ideer i kontekst

I en studie av *ideer i kontekst* er formålet ikke å studere ideer om forholdet mellom religion og stat i og for seg, men ideer som har betydning for bestemte politiske prosesser i et bestemt samfunn i bestemte historiske situasjoner, ideer som fikk pragmatisk betydning. En viktig faglig inspirasjon er Quentin Skinners historiske pragmatikk i hans verk *The foundations of modern political thought*. Skinners studie av moderne politisk tenkning er ikke en serie lesninger av klassiske politiske tekster i og for seg, men en lesning av tekster i deres intellektuelle, men også deres sosiale kontekst, for å kaste lys over forbindelsene mellom politisk teori og praksis, og for å gripe historisk utvikling og begrepsmessige endringer.⁶¹ Skinners kontekstbegrep er mer spesifikt enn «en generell samfunnsmessig eller historisk sammenheng som vitenskapelig eller annen teoretisk virksomhet tenkes å skulle foregå innenfor, og som gir dem deres særpreg – til skille fra tenkningen i andre perioder». Skinner bruker ifølge Thomas Krogh «kontekst i betydningen av den debattsituasjon, polemikk eller strid som forfatteren var engasjert i».⁶² Dette er et kontekstbegrep som passer godt innen Skinners spesialfelt, politisk idéhistorie, og som også gir god mening i denne framstillingen.

Kontekstene den statsteoretiske diskursen og det religionspolitiske arbeidet leses inn i, er de (delene av) idéhistoriske, politisk historiske, samfunnsmessige og religiøse kontekstene som ut fra tidligere forskning og eget arbeid med kildene

59 Særlig kap. 8.7, men også ved presentasjon av forfatterne av de analyserte tekstene i forbindelse med tekstanalysen.

60 Jf. Sejersted 1993, s. 320–324.

61 Skinner 1978, s. x–xi, jf. Jordheim 2001, s. 133. Inspirasjonen fra Skinner er på et overordnet nivå, uten at jeg tar i bruk hele hans metodiske apparat, med hans anvendelse av talehandlingsteori, jf. Jordheim 2001, s. 209–243.

62 Krogh 2017, s. 58.

anses mest relevante for forståelse av materialet ut fra målet med undersøkelsen. De kontekstene som er valgt ut, er slike kontekster som bidrar til å avtegne den aktuelle «debattsituasjon, polemikk eller strid» forfatterne var engasjert i. Debattsituasjonen oppfattes i denne sammenheng slik at den ved siden av den idémessige konteksten omfatter de aktuelle politiske, samfunnsmessige og religiøse prosessene som dannet rammen omkring debatten om forholdet mellom religion og stat i 1840-årene. Tekstene som er trukket inn som idéhistorisk kontekst, er tekster som kan bidra til å utdype forståelsen av de ideene som var virksomme i den norske debatten om religion og stat.⁶³ Det betyr ikke at utvalget er begrenset til norske tekster.⁶⁴

Skinners tilnærming til ideer i kontekst kan bidra til forståelse av ideene i «debattsituasjonen», den politiske prosessen: Den politiske debattsituasjonen bidrar til forståelse av ideene. Men hvordan kan forståelse av ideene bidra til forståelse og forklaring av politikken? Forholdet mellom ideer og politisk handling oppfatter jeg, i likhet med Jens Arup Seip, ikke som et enkelt kausalt forhold.⁶⁵ Ideene og motivene forklarer ikke umiddelbart de politiske handlingene og utfallet av de politiske prosessene, men bidrar til forståelse og fortolkning av de politiske prosessene og endringsprosessene i forholdet mellom stat og religion. Motsatt oppfatter jeg heller ikke ideene i utgangspunktet som rasjonalisering og legitimering av politisk handling.⁶⁶

63 Se 1.5 Materiale.

64 Jan-Erik Ebbestad Hansen fastslo i forordet til tekstsamlingen *Norsk tro og tanke* at norsk tro og tanke i liten grad har vært original. «Den har i stor grad vært bestemt utenfra, fra en europeisk felleskultur», Hansen 1998, s. 11. Eriksen og Sørensen framhever dansk høykulturs dominans i Norge i hele perioden Norge var underlagt Danmark (fram til 1814), og de religiøse ideenes tyske opphav og formidling via Danmark i samme periode. På 1800-tallet regner de med sterke nordiske impulser, men også impulser fra den tyske kulturen, fra Frankrike og fra Storbritannia, Eriksen og Sørensen 2001, s. 9. Stråth vektlegger den felleseuropeiske dannelsen som «var eins i Sverige, Noreg, Danmark, Frankrike, England og dei tysk- og italiensk-språklege områda» som bakgrunn for sammensmeltingen av «innanlandske og utanlandske erfaringer og teoretiske refleksjonar», Stråth 2005, s. 70.

65 Seip 1993 (1974), s.10.

66 Jf. Rune Slagstads kritikk av «Seips fremstilling av rettstenkning som en antidemokratisk reaksjonsdannelse», Slagstad 1999, s. 180, og som et politisk redskap, Slagstad 2001, s. 97–98. Jf. også Fredrik Thue som med tilslutning til Johs. Andenæs kritiserer «Seips oppfatning av jussen som en rasjonalisering av politiske handlingsimpulser» for ikke å være et resultat, men et premiss for hans historiske undersøkelse, Thue 2016, s. 122. Thue karakteriserer dette som metodologisk modernisme der historikeren ut fra et privilegert erkjennelsesstandpunkt overfor fortiden kunne «korrigere kildeutsagn fra forskerens ståsted i *sin* tid», *ibid.*, s. 114. Merk også Slagstads anbefaling av Skinner og J.G.A. Pococks (med flere) «intellectual history» som «perspektivrike forslag til en ikke-reduksjonistisk historisk-sosiologisk kontekstualisering av idélivet», Slagstad 1999, s. 181.

Ideene og motivene som studeres, er slike som kan gjenfinnes hos sentrale aktører i prosessene. Det som undersøkes er utvalgte mulige kilder til tenkningen om religion og stat hos grunnlovsfedrene på Eidsvoll og hos sentrale idémessige premissleverandører for 1840-årenes religionspolitiske arbeid og kirkeforfatningsdebatt. Jeg undersøker ikke idétradisjonene om religion og stat i sin fulle bredde, heller ikke alle impulser som kan ha satt spor i debattene, men har valgt å konsentrere framstillingen om de delene av den nære idéhistoriske konteksten som har satt de tydeligste avtrykkene hos de sentrale aktørene. Jeg mener de utvalgte tekstene, ideene og motivene bidrar mest til å forklare den særskilte norske kombinasjonen av statsreligion, en i samtidens øyne forholdsvis liberal religionsfrihetslovgivning, og lite rom for utvikling av autonomi i den norske statskirkenes struktur.

1.3.2 Rekonstruksjon av overlappende diskurser ved nærlesning av kildetekster

Den metodiske tilnærmingen i undersøkelsen kan på ett nivå beskrives som rekonstruksjon av den statsteoretiske diskursen om religion og stat fra 1770–1850 (kap. 6–9), og av den overlappende teologisk-kirkelige diskursen (kap. 5.2 og 11.3). Hovedvekten ligger på den statsteoretiske diskursen. Som eksempler på overlappingen behandles noen sentrale konfliktpunkter mellom diskursene i del IV (kap. 10 og 11).

«*Diskurs*» brukes i denne undersøkelsen i en forholdsvis åpen betydning om språkbruk, tenke- og talemåter som gjør seg gjeldende innenfor ulike fagfelt eller vitensområder. Dette innebærer at begrepet ikke brukes i den mer spesifikke betydningen som Michel Foucault søker å gi det.⁶⁷

67 I en allmenn språklig betydning har «diskurs» med «tale, språk og tekst å gjøre. Derfor ville det for eksempel være nærliggende å definere 'den idéhistoriske diskursen' som det som skrives og utsies om emner som kan karakteriseres som idéhistoriske», Schaanning 1997, s. 180. I artikkelen «Om å bruke Foucault: Fire metodestrategier» bruker idéhistorikeren (og Foucault-eksperten) Espen Schaanning termen diskurs om «vitensfelter», «det som skrives og sies innenfor et fagfelt», Schaanning 2017, s. 88-89. Schaanning legger denne forståelsen til grunn når han opererer med tre ulike diskurser i sin bok om botsfengselets historie: en fengselsdiskurs, en kriminologisk diskurs og en strafferettsdiskurs. De tre diskursene omfatter tre ulike vitensformer. Han presiserer at han i denne artikkelen ikke utlegger Foucaults forsøk på «å gi diskursbegrepet et helt spesifikt innhold». Ingar Kaldal benytter seg av en definisjon av diskurs som «*tenke- og talemåtar* som rår i eit samfunn, og som er med på å *regulere* og *styre* det sosiale og kulturelle livet folk lever». Dette får lignende konsekvenser for anvendelsen av begrepet som hos Schaanning: «Det gjeld i forskning som i anna liv. Ein som arbeider med politisk historie, kan såleis arbeide innanfor ein annan diskurs enn ein lokalhistorikar, kvinnehistorikar eller teknologihistorikar», Kaldal 2006, s. 109.

Diskursen om religion og stat / den kristelige stat på den ene side og *den kirkelige reformdiskursen* på den annen side betraktes i denne undersøkelsen som to ulike, men *overlappende diskurser*.⁶⁸ Det er den statsteoretiske diskursen om religion og stat / den kristelige stat som i hovedsak er forskningsgjenstanden. Den teologisk-kirkelige diskursen om kirke og stat og om kirkelige reformer er dels innflettet i denne diskursen, dels utgjør den en viktig historisk kontekst for den statsteoretiske diskursen. De to diskursene har ulik vinkling og ulike tilnærminger til problemfeltet, men mange overlappende temaer og kryssende konstellasjoner. Diskursene løper delvis i ulike miljøer og ulike fora, men møtes også ofte i offentligheten. Diskursen om religion og stat / den kristelige stat har tyngdepunktet i den politiske delen av offentligheten og det juridiske fagmiljøet. Diskursen om kirkelige reformer har et tyngdepunkt i den kirkelige og kristelige delen av offentligheten og det teologiske fagmiljøet. I et grenseland mellom de to diskursene står kirkeretten, som var en del av jussen, og som hovedsakelig var opptatt av den rettslige reguleringen og den formelle styringen av statskirken. Diskursene møttes særlig i den politiske prosessen om kirkelige reformer, men også i spørsmålet om religionspolitiske reformer og i spørsmålet om fraskiltes vielse. Diskursen om kirkelige reformer oppsto i forbindelse med – og som en reaksjon på – den politiske prosessen fram mot de religionspolitiske reformene på 1840-tallet som ved sin problemstilling mer hører hjemme i diskursen om statens forhold til religionen, om den kristelige stat og religionsfrihet.⁶⁹

Et sentralt metodisk grep er en to-trinns arbeidsmåte med materialet. Først *identifisering av sentrale temakretser, problemstillinger og begreper* gjennom en preliminær lesning av det statsteoretiske kildematerialet i dialog med tidligere forskning (se 1.2.3). Selv om temaer, problemstillinger og begreper er identifisert ut fra det statsteoretiske kildematerialet, vil en kunne gjenfinne mange av temaene, problemstillingene og begrepene i den overlappende kirkelig-teologiske diskursen. Deretter er det gjort en *nærlesning av kildetekstene* innenfor den statsteoretiske diskursen.⁷⁰ I arbeidet med å analysere fram de statsteoretiske ideene og motivene

68 Nils Gilje har studert Victor Klemperers analyse av det tredje rikets språk, og finner at en av Klemperers analysestrategier var «[r]ekonstruksjon av overlappende og motstridende diskurser». «En diskurs vil ofte overlappe med andre diskurser eller forsøke å integrere dem. [...] Analysen av overlappende diskurser er viktig blant annet for å forstå hvordan det skapes et diskursivt hegemoni på et bestemt område», Gilje 2017, s.79.

69 Når så diskursen om kirkelige reformer senere kom så langt at de kirkelige reformspørsmål kom til behandling i en politisk prosess, spilte diskursen om kristelig stat og religionsfrihet med og påvirket det politiske utfallet av reformspørsmålene.

70 Med «nærlesning» menes her «å lese tekster grundig og ut fra bestemte, bevisste perspektiver», Aasgaard 2017, s. 275.

som kan bidra til å forstå den norske religionspolitikken i 1840-årene fram til 1851, har jeg de fire temakretsene og problemstillingene for øye: religionsforståelsen (spørsmålet om religionsfrihet og religionstvang), statsforståelsen (spørsmålet om religionsenhet eller pluralisme), rekkevidden av statens myndighet over religionen (i ytre/indre anliggender) og det overordnede forholdet mellom religiøs og verdslig makt (spørsmålet om underordning av religionen under statsmakten).

1.3.3 Begrepshistorisk analyse og kontekstualisering

Nærlesningen ut fra de sentrale temakretsene suppleres av et tredje trinn, en mer *begrepshistorisk tilnærming*. Tre sentrale begreper ble identifisert i den preliminnære lesningen av kildematerialet: «offentlig Religion», «herskende Religion» og «den christelige Stat». Mens begrepet «offentlig Religion» i noen grad har vært undersøkt i idéhistorisk kontekst av Oftestad,⁷¹ mangler det undersøkelser av begrepene «herskende Religion» og «den christelige Stat» i både dansk og norsk sammenheng for perioden fram til ca. 1850. Å klargjøre betydningen og bruken av disse begrepene, deres innbyrdes relasjon og deres betydning for det religionspolitiske arbeidet i Norge i 1840-årene er en sentral del av mitt prosjekt. Dette skjer dels i den kronologiske framstillingen av den statsteoretiske diskursen (kap. 7 og 8) og særlig i egne begrepshistoriske undersøkelser av begrepene «herskende Religion» og «den christelige Stat» (kap. 12 og 13). Bruken av begrepet «offentlig Religion» vies ikke et eget begrepshistorisk kapittel. Bruken av begrepet i 1814 behandles i kapittel 7.2.6 og 7.2.7, mens bruken i 1830- og 40-årene behandles forholdsvist utførlig i kapittel 8.2, 8.4 og 8.5.

Tilnærmingen kan med Helge Jordheims ord karakteriseres som «begrepshistorie i generell forstand», som «metode».⁷² Hos Jordheim innebærer dette identifisering av begreper, klarlegging av begrepets semantiske betydning, kartlegging av bruken av begrepet ved synkron sammenstilling av begrepsforekomster og diakron kontekstualisering.⁷³ Det er ifølge Jordheim fullt mulig å begrense seg til «en form for kontekstualisering som prøver å forstå hva bestemte begreper betyr,

71 Oftestad 1998c, s. 12–16, jf. 1998b, s. 184–185.

72 Jordheim 2017, s. 39. Den tyske *Begriffsgeschichte* som særlig forbindes med historikeren Reinhart Koselleck og kretsen bak leksikonet *Geschichtliche Grundbegriffe*, utgjør i Jordheims terminologi «begrepshistorie i spesiell forstand», som «teori», *ibid.*, s. 43–50. Dette siste innebærer «et arbeid med en rekke teoretiske forutsetninger om overgangen fra en førmoderne til en moderne verden, om forholdet mellom ord, begrep og historisk virkelighet, eller om begrepens iboende tidsstruktur, som også blir trukket inn og diskutert i empiriske og historiske studier», *ibid.*, s. 51.

73 *Ibid.*, s. 39–43.

og hvordan de brukes i en konkret historisk situasjon eller periode» (synkron kontekstualisering).⁷⁴ De begrepshistoriske undersøkelsene vil stort sett begrense seg til dette når det gjelder begrepene «offentlig Religion» og «herskende Religion». Når det gjelder begrepet «den christelige Stat», er det i større grad gjort undersøkelser også ved diakron kontekstualisering av begrepet. Begrepshistorien vil ifølge Reinhart Koselleck betrakte begreper som både indikatorer på og faktorer i historisk endring.⁷⁵ Med Jordheims ord: «På den ene siden tas begreper i bruk for å beskrive endringsprosesser, [...]; på den andre siden tar de del i de samme endringsprosessene.»⁷⁶ Et foreløpig eksempel: begrepet «offentlig Religion» fungerer på denne doble måten. Vi skal se at begrepet dels indikerer endring fra eneveldets statsreligion, «den Religion skal aleene tilstædis [...]» (NL 2-1, 1687), til Grunnlovens «statens offentlige Religion» som en ny form for bestemmelse av statsreligionen (7.2.6). Betydningen av denne endringen diskuteres i 1830- og 1840-årenes grunnlovstolkninger (se bl.a. 8.2.1 og 8.2.2). Samtidig bidrar bestemte forståelser av begrepet «statens offentlige Religion» til å legge til rette for religionspolitisk endring, ved å åpne muligheten for lovgivning som tillater fri offentlig religionsutøvelse for kristne «dissenter» med dissenterloven av 1845 (se bl.a. 8.4.1 og 8.5.1).

Mellom rekonstruksjonen av den statsteoretiske diskursen (del III) og den begrepshistoriske analysen (del V) analyseres spenninger og konflikter mellom den statsteoretiske og den teologisk-kirkelige diskursen. De to viktigste er diskusjonen omkring muligheten for kirkelig autonomi kombinert med statsreligion, og konflikten mellom stat og kirke om definisjonsmakt i forståelsen av ekteskapet og spørsmålet om fraskiltet vielse (del IV).

1.4 TEORI OG BEGREPSBRUK

Undersøkelsens *idiografiske orientering* medfører at målet er å utvikle en spesifikk (idé)historisk teori om hvilke statsteoretiske ideer og motiver som hadde betydning for bestemte religionspolitiske løsninger i Norge i 1814 og i 1840-årene. Problemforståelsen (1.1–1.2), de metodiske grepene (1.3) og diskusjonen med tidligere posisjoner i forskningen (jf. kap. 2) er vesentlige ressurser i utviklingen av denne

74 Ibid., s. 41.

75 «Es handelt sich also um Bausteine für ein Forschungsgebiet, das die soziale und politische Sprache, speziell ihre Terminologie, zugleich als Faktoren und als Indikatoren geschichtlicher Bewegung betrachtet», Koselleck 1979 (1972), s. xiv, jf. Jordheim 2017, s. 38.

76 Jordheim 2017, s. 38.

spesifikke teorien. I fortsettelsen avklarer jeg forståelsen av noen sentrale begreper (1.4.1 og 1.4.2) og redegjør for noen teoriperspektiver fra modernitets- og sekulariseringsteori som trekkes inn som forståelses- og fortolkningsressurser (1.4.3).

1.4.1 «Den kristelige stat» som teoretisk og «den christelige Stat» som historisk foreliggende begrep

Begrepet «*den kristelige stat*» er gjort til et sentralt teoretisk begrep i denne undersøkelsen. Denne bruken av begrepet må sondres fra og ses i forhold til den historisk forekommende bruken av begrepet «*den christelige Stat*» både hos teologer (11.3.4) og i den statsteoretiske diskursen om religion og stat (13.2–13.4).

I forskningslitteraturen brukes begrepet «*den kristelige stat*» på tre ulike måter. Dels brukes det om en forbindelse mellom trone og alter som skulle demme opp for en revolusjonær (u)ånd,⁷⁷ for det andre brukes det om et kristelig forpliktet statsstyre.⁷⁸ Mest av alt brukes begrepet om en enhet mellom kirke og stat. Glædemark bruker det tilbakeskuende om «Luthers tanker om en kristelig Stat, hvori Kirke og Stat gik op som en højere Enhed, og hvis Øvrighed betragtedes som indsat af Gud».⁷⁹ Jens Rasmussen oppfatter eneveldet som en kristelig stat. «I denne enhedskultur var stat og kirke formelt juridisk set en så uadskillelig enhed, at konge og Kancelli, dvs. regeringen, ikke skelnede mellem stat og kirke, men kirken gik op i staten. Enheden i Kongeloven af 1665 var konstitutionel.»⁸⁰ Rasmussen oppfatter den danske grunnloven av 1849 som et brudd med denne kristelige staten og en overgang fra kristelig stat til sekulær stat i og med overgangen fra enevelde til representativt styre og med innføringen av religionsfrihet. Det var likevel ikke en oppløsning av eneveldets statskirke som organisasjon.⁸¹ Martin Heckel oppfatter skillet mellom stat og kirke i Tyskland i 1918 og enden for det konstitusjonelle monarkiet som den kristelige statens ende.⁸² Nevnes må også Jens Arup Seips oppfatning av tanken om «den kristelige stat» i Norge fra 1880-årene som den «konservative ideologi i teologisk kledebon», forbundet med navn som M.J. Færden i *Luthersk Ugeskrift*, Gisle Johnson og Marcus J. Monrad, og dessuten H.L. Martensen i Danmark. Seip later ikke til å være klar over bruken av begrepet tidligere i århundret.⁸³

77 Heckel 2012, s. 22–23.

78 Heckel 1997, s. 449.

79 Glædemark 1948, s. 508.

80 Rasmussen 2012, s. 30.

81 Ibid., s. 32.

82 Heckel 1997, s. 469.

83 Seip 1981, s. 224–226.

Som teoretisk begrep skal «den kristelige stat» her brukes om en stat hvor religionen, det vil si kristendommen, inngikk i statens fundament som «herskende» eller «offentlig» religion, og hvor stat og religion gjensidig støttet opp under hverandres legitimitet. Statsreligionen var oftest en integrert del av statsapparatet, og styret av religionen – eller kirkestyret – en integrert del av statsstyret. Uttrykket brukes om slik enhet mellom kirke og stat fra reformasjonen og framover. I store deler av denne historien kunne begrepet like gjerne erstattes med uttrykket «den konfesjonelle stat»⁸⁴ eller «den evangelisk-lutherske stat». Ut fra den religionspolitiske løsningen i Europa etter religionskrigene på 1500- og 1600-tallet var det i teorien konfesjonelt enhetlige stater og fyrstedømmer, der én konfesjon (den romersk-katolske kirke innbefattet i begrepet) utgjorde statens religiøse grunnlag. Fra omkring 1800 oppsto det konfesjonsblandede stater i det tyske området. Utover 1800-tallet medførte også samlingen av moderne europeiske nasjonalstater et konfesjonelt mangfold i flere av de nye statene. Disse statene ville fortsatt være «kristne» eller «kristelige», med kristendom som et viktig fundament for staten. Fra omkring 1800 ble striden om statens fundament ikke bare en strid om hvilken av de konkurrerende kristne konfesjonene som skulle danne grunnlag i de enkelte statene, men også en strid mot ikke-kristne, herunder sekulære, ikke-religiøse retninger i kampen om statens grunnlag (se 13.1).

Som historisk foreliggende begrep kommer «den kristelige Stat» i bruk på slutten av 1700-tallet, og det forekommer som et viktig begrep hos sentrale aktører i diskursen om religion og stat i Danmark og Norge på 1800-tallet. I kapittel 13 undersøkes begrepets historie og forståelsen av det i den statsteoretiske diskursen i Norge fram til midten av 1800-tallet. Dette vil være å betrakte som spesifikk historisk bruk av begrepet. Det teoretiske begrepets innhold omfatter den historisk forekommende bruken av begrepet, men er også å forstå som et mer omfattende begrep for den tette forbindelse mellom kirke og stat fra reformasjonstiden og framover. Det vil gå fram av sammenhengen hvilken av de to bruksmåtene av begrepet det er tale om. Der den historiske skrivemå-

84 Gudmund Sandviks preging av begrepet «den konfesjonelle stat» har en litt annen diskurs som forutsetning. Hos ham inngår det i et argument om at den (dansk)-norske staten ikke har kjent «kirken», «den evangelisk-lutherske kirken» eller «statskirken» som en rettslig størrelse eller korporasjon, jf. 2.4. Ulike stater som har hatt ulike former for organisering av statens religion og for kirkestyret, kan komme inn under et begrep om staten som konfesjonell i en videre forstand enn Sandviks begrep som er knyttet til dansk-norsk kontekst. Søkelyset er i min sammenheng på konfesjonens betydning som del av statens grunnlag og som enhetskonstituerende element, og på statens rolle i styret av religionen/kirken, jf. 3.2.1, note 202. For å unngå forveksling med Sandviks begrep og fordi begrepet om «den kristelige staten» kan romme den religionspolitiske situasjonen både før og etter 1800, foretrekker jeg «den kristelige stat» som teoretisk begrep.

ten «den christelige Stat» benyttes, er det alltid tale om det historisk forekommende begrepet.

1.4.2 Begrepet «religionsfrihet»

Begrepet «*Religionsfrihet*» brukes i denne framstillingen som et overgripende begrep om ulike former for og grader av religiøs frihet. Som et utgangspunkt kan «religionsfrihet» bestemmes som «friheten til å praktisere og utøve sin religion og til å slutte seg sammen i religiøse samfunn».⁸⁵ For undersøkelsens formål er en slik forholdsvis åpen bestemmelse av begrepet tilstrekkelig som en fellesbetegnelse for de ulike konkrete formene for religiøs frihet som omtales i kildematerialet. For presisjonens skyld vil jeg ofte bruke de konkrete uttrykkene fra kildematerialet, som «fri offentlig religions(ut)øvelse», rett til opphold i riket for «fremmede religionsbekjennere» og lignende. I kildematerialet brukes begrepet «toleranse» delvis synonymt med begrepet «religionsfrihet» og med «fri religions(ut)øvelse».

Med moderne terminologi kan religionsfriheten, slik den her er bestemt, omfatte både dens individuelle side som trosfrihet, samvittighetsfrihet og frihet til individuell religiøs praksis, og dens kollektive og institusjonelle side som frihet til felles religionsutøvelse privat eller offentlig, og som frihet til å slutte seg sammen i organiserte religionssamfunn. Endelig berører religionsfrihet også i hvilken grad religiøs tilhørighet innvirker på borgernes rettigheter og plikter.⁸⁶ Religionsfrihet kan ut fra disse dimensjonene tilstås i større eller mindre grad og på ulike måter.

Historikeren Frode Ulvund skiller sterkere mellom «toleranse» og «religionsfrihet» som religionspolitiske begreper. «Toleranse» handler da om «å tillate avvikende religiøs praksis og lære», og dermed om å tåle noe man i utgangspunktet misliker. «Toleranse» slik forstått skaper rammer for utøvelse av religion, men ikke uten videre for «religionsfrihet». «Toleranse» har historisk vært utvist ved å gi avvikende religionsutøvelse midlertidige og avgrensede tillatelser, som i prinsippet har kunnet trekkes tilbake av makthaverne. Begrepet «religionsfrihet» forstår Ulvund mer i retning av en sikring av retten til alternativ religionsutøvelse gjennom lovgivning som en borgerrettighet. «Religionsfriheten» er uttrykk for *respekt* for annen religionsutøvelse, ikke bare uttrykk for å *tillate* avvik.⁸⁷ Med Ulvunds distinksjon vil de former for religiøs frihet og «toleranse» som forekom under eneveldet i form av spesifikke tillatelser og privilegier, ikke kvalifiseres som «religionsfrihet», mens den allmenne lovfesting av rett til fri religionsutøvelse for kristne

85 *Norsk samfunnsleksikon* 1993, s. 351.

86 Breistein 2003, s. 10.

87 Ulvund 2017, s. 23–25.

dissenterne med dissenterloven av 1845 vil nærme seg «religionsfrihet» som en borgerrettighet.⁸⁸

Samtidig viser nettopp dissenterloven med dens fortsatt avgrensede religionsfrihet at det i en historisk undersøkelse som dette kan være nyttig å holde begrepene åpne, slik at kildenes begrepsbruk, de konkrete reguleringene, tillatelsene og restriksjonene fanges inn. «Religionsfrihet» blir i min begrepsforståelse det overordnede begrepet, mens «toleranse» religionspolitisk kan brukes om visse avgrensede former for religiøs frihet.

1.4.3 Teoretiske perspektiver

Forsøket på å forstå historien som undersøkes på egne premisser, innenfor den tidsrammen som er valgt, fra ca. 1770 til 1850, medfører at jeg bevisst har vært tilbakeholdende med å skrive denne historien inn i store fortellinger om modernisering, sekularisering eller religionsfrihetens gjennombrudd. Det kunne fort lede til en teleologisk historieskriving, hvor de religionspolitiske prosessene i Norge i 1840-årene fram til 1851 forstås som stadier i en utvikling med et (forut)bestemt mål. Når det trekkes inn etablerte teoriperspektiver fra modernitetsteori og sekulariseringsteori, er det som forståelses- og fortolkningsressurser som materialet og funnene kan diskuteres opp mot. Denne diskusjonen kan bidra både til forståelse av materiale og funn, og til å problematisere teoriene og teorienes historisk-empiriske grunnlag.

Når begrepet «(sosiale) felt» brukes her, betegner det ulike områder i samfunnet med et visst tyngdepunkt, men som inngår i større sosiokulturelle, faglige og strukturelle sammenhenger. Hos Bourdieu er «sosialt felt» definert som et område der personer, grupper eller institusjoner strider om noe som er felles for dem, symbolske og materielle ressurser.⁸⁹ Dette feltbegrepet er dynamisk, det omfatter en stadig kamp om definisjonsmakt og posisjoner, men framtrer synkront betraktet som strukturerte rom av posisjoner (steder).⁹⁰ Slik forstått kan feltbegrepet i denne sammenheng bidra til bevissthet om betydningen av aktørenes posisjoner i feltene.

88 Den danske historikeren Jens Rasmussen skiller på lignende måte som Ulvund mellom «toleranse» og «religionsfrihet». «Toleranse» karakteriserer hos Rasmussen religionspolitikken og tilståelsen av avgrenset religiøs frihet under eneveldet, og avløses av den danske grunnlovens «religionsfrihet» fra 1849. Rasmussens begrepsdistinksjon er både teoretisk-innholdsmessig og historisk bestemt, Rasmussen 2009, se også Rasmussen 2016, s. 245–252. Både Ulvund og Rasmussen har syn for «religionsfrihetens» begrensninger etter henholdsvis dissenterloven av 1845 i Norge og grunnloven av 1849 i Danmark.

89 Broady og Palme 1989, s. 192, Kvalsvik Nicolaysen 1993, s. 28–29.

90 Bourdieu 1992, s. 41.

Graden av tydelig differensiering og avgrensning mellom feltene kan variere og må undersøkes historisk-empirisk. Overordnet omhandler undersøkelsen felt, med tilhørende diskurser, som på denne tiden (1770–1850) kan forstås som differensierte i en viss grad, eventuelt som under differensiering. Dette er et teoretisk premiss for sontringen mellom ulike diskurser, vitensområder, knyttet til ulike felt i samfunnet, og dermed for betraktningen av diskursen om religion og stat og diskursen om stat og kirke som to ulike, men overlappende diskurser.⁹¹

I samfunnsforskningen regnes moderne samfunn for å være funksjonsdifferensierte i høyere grad enn tidligere samfunn.⁹² Med dette arbeidets tilbakeholdenhet for «grand theory» tas det ikke stilling til den modernitetsteoretiske forutsetningen om en mer utviklet funksjonell differensiering i moderne samfunn.

To elementer fra moderniseringsteori trekkes inn fordi de kan brukes til å gripe viktige fenomener og endringer i perioden, nemlig «*subjektivering*» og «*differensiering*». Når Rune Slagstad og Vidar L. Haanes tidfester starten på moderniseringen av samfunnet i Norge til 1840-årene, sikter de til modernisering forstått som subjektivering og funksjonell differensiering.⁹³ Slagstad betegner dette som to ulike teoritradisjoner, to ulike moderniseringsbegrep:

Modernisering I er tradisjonen fra Spencer og Simmel til Parsons og Luhmann: modernisering som objektivering, «funksjonell differensiering», av autonome samfunnsfelt (økonomi, rett, vitenskap, kunst etc.), som styres av sin interne «feltlogikk». – Modernisering II er tradisjonen fra Kant og Hegel til Habermas og Skjervheim: modernisering som subjektivering («vektlegge sterkere det personlige subjekt»).⁹⁴

Slagstad og Haanes diskuterer dette særlig knyttet til «det moderne gjennombrudd» i Norge i 1880-årene, som Slagstad mener var «gjennomstyret av modernisering I» (objektivering, funksjonell differensiering) i sin selvforståelse, mens opposisjonen dels var anti-moderne, dels «opponerte [...] med basis i et mer eller mindre bevisst grep om modernisering II» (subjektivering). Slagstad kritiserer Haanes for å holde begge moderniseringsbegrep i spill i en uavklart spenning «uten at han har gjort det helt klart for seg at modernisering II ikke utspringer av modernisering I».⁹⁵ Store deler av denne undersøkelsens materiale skriver seg fra

91 Jf. 1.3.2.

92 *Norsk Samfunnsleksikon* 1993, s. 74.

93 Slagstad 1998, s. 73–82, Haanes 1998, s. 109, 122–123, 236–250, 537–538.

94 Slagstad 1999, s. 181.

95 *Ibid.*

tiden før 1840, før den tidlige fasen av modernisering i Norge. Samtidig forutsetter undersøkelsens forståelse av den statsteoretiske og den teologisk-kirkelige diskursen som ulike, men overlappende diskurser, en viss grad av differensiering mellom fagområder og samfunnsinstitusjoner. Dette innebærer ikke noen utstrakt funksjonell differensiering. Stat og samfunn oppfattes fortsatt som lite differensiert.

Differensiering kan ofte også karakteriseres som en viktig side ved det man forstår som «*sekularisering*», ved at sfærer, felt og områder som vitenskapen, retten, skole og utdanning og helsevesen og fattigvesen utdifferensieres fra religionen eller «fjernes fra religiøse institusjoner og symbolers dominans».⁹⁶ Fra en side sett kan diskursen om religion og stat, nærmere bestemt om statsreligion, religionsfrihet og større kirkelig autonomi, betraktes som en diskurs om religionen lot seg utdifferensiere fra staten i en stat basert på religionen, det vil si om staten overhodet kunne tenkes å la seg sekularisere.

Også *subjektivering* kan betegnes som en side ved *sekulariseringen*. Den danske historikeren Hanne Sanders har hentet sin forståelse av «sekularisering» fra den engelske historikeren C. John Sommerville. Sekularisering er for Sanders og Sommerville en endring av religionen fra *kultur* og viten til individuell og eksistensiell *tro*.⁹⁷ Sanders legger denne forståelsen til grunn i sin undersøkelse av bondevekkelsene i Danmark og Sverige fra 1820 til 1850. Kristendommen ble i denne prosessen mulig å velge og velge bort. Prosessen kunne føre til både et mer intensivt kristelig liv, mer intens tro, større kristelig aktivisme, men også til at man kunne forholde seg kritisk, og på sikt også velge kristendommen bort og bli fritenker. Det siste synes ikke som noe reelt alternativ i denne framstillingens undersøkelsesperiode, men dukker opp i norsk sammenheng mot slutten av 1800-tallet.⁹⁸

Funnene fra den historiske analysen av kildetekstene vil bli drøftet opp mot disse teoriperspektivene i den avsluttende drøftingen.

1.5 MATERIALE

Hvilke tilganger har vi til tenkningen om forholdet mellom religion og stat med betydning i Norge fra om lag 1840 til 1851? En viktig del av forskningsoppgaven

96 Krogseth 1993, s. XIX (om Peter Bergers sekulariseringsteori), jf. Casanova 1994, s. 19–20 (med utgangspunkt i Max Webers differensieringsteori), Breistein 2003, s. 18. Jf. også Østerberg 2016, s. 109 som knytter en lignende tankegang til Jürgen Habermas: «Differensiering betyr at vitenskapen og kunsten får virke uten å måtte ta politiske eller religiøse hensyn, eller at økonomien får virke uten å måtte ta hensyn til slektskap ved ansettelser o.l.»

97 Sanders 1995, s. 16–17.

98 Aschim 2017b, s. 96, 99.

har vært å finne fram til de aktuelle statsteoretiske ideene som er relevante for å forstå forholdet mellom stat og religion og religionspolitikken i Norge i den aktuelle perioden, og de tekstene der disse ideene finnes. Hvilke ideer om dette forekommer i norsk statsteoretisk og statsforfatningsrettslig litteratur eller i utenlandsk statsteoretisk litteratur som påviselig hadde betydning i Norge i perioden? Her må det undersøkes hva som er relevante tekster innenfor statsrett, statsforfatningsrett, statsfilosofi og eventuelt annen statskunnskap.

Idéutviklingen og fagdebatten var ikke avgrenset til et nasjonalt rom. Før 1814 var det nasjonale rommet dansk-norsk. Etter 1814 fortsatte utvekslingen med dansk fagdebatt. Derfor har jeg også sett etter nedslag av dansk statsteoretisk litteratur som kan ha hatt betydning, som den nærmeste idéhistoriske konteksten for den norske debatten. I den begrepshistoriske analysen og kontekstualiseringen trekker jeg også inn øvrig statsteoretisk litteratur som det henvises til i dansk-norske tekster, særlig tysk litteratur. Her har jeg fulgt sporene fra de norske, og i neste omgang de danske kildetekstene. Den internasjonale litteraturen for øvrig er ikke trukket direkte inn. Selv om både franske, britiske og amerikanske ideer og ordninger for religionsfrihet var kjent i Norge i perioden, synes det likevel som den danske og tyske innflytelsen har størst betydning hvis en følger sporene fra de norske kildetekstene. Selv om den norske Grunnloven ble til under påvirkning av en lang internasjonal politisk filosofisk debatt, preget av tenkere som Locke, Montesquieu, Rousseau, de Lolme og Kant, og under inntrykk av den engelske revolusjon i 1688, den amerikanske uavhengigheten fra 1776 og den franske revolusjon fra 1789,⁹⁹ ser dette i liten grad ut til å ha påvirket den norske Grunnlovens bestemmelser om religionen, med unntak av den religionsfrihetsbestemmelsen som ble utelatt i sluttredigeringen.¹⁰⁰

99 Stråth 2005, s. 86–90. Stråth legger til: «Den filosofiske ramma er ikkje skissert her for å hevde at dei avgjerande inntrykka for utviklinga i Noreg og Sverige kom utanfrå, men for å vise at den skandinaviske debatten og dei skandinaviske problema var del av ein større samanheng», *ibid.* s. 90.

100 Berge Furre registrerer at «[f]edrane på Eidsvoll let det aller meste av einveldets kyrkjeordning stå», og at de ikke fulgte Montesquieus maktfordelingsprinsipp når det gjaldt «kyrkja», Furre 1994, s. 4. Bernt T. Oftestad viser til innflytelsen fra Rousseau og Locke når det gjaldt folkesuverenitet, og fra Montesquieu når det gjaldt maktfordeling, men at «Enevoldskongens religion var overført til den nye staten, som ellers var tuftet på liberale ideer», Oftestad 1998a, s. 86, 88. Einar Molland viser til at både eneveldets statsreligion og opplysningstidens ideer om menneskerettigheter og religionsfrihet inngår i bakgrunnen for behandlingen av religionsspørsmålet på Eidsvoll, men også han konstaterer at interessen for «å bevare den gamle tingenes tilstand med et konfesjonelt enhetlig folk» trumfet interessen for «å hevde religionsfrihetens prinsipp», Molland 1979 I, s. 15–17. N. Wulfsbergs *Journal for Rigsforfatning, Lovgivning og Politie* som kom ut i tre hefter våren 1814, inneholdt utdrag av et fransk statsteoretisk verk (hefte 1) og den franske konstitusjonen av 1791 (hefte 3). Ingen av disse tekstene behandler statens forhold til religionen.

Tre sentrale tekster har vært utgangspunkt for arbeidet med å finne kilder til rekonstruksjonen av den statsteoretiske diskursen om forholdet mellom religion og stat: Frederik Stangs lærebok i norsk statsforfatningsrett (1833), Stangs forelesninger i alminnelig rettslære (1830) og den norske statens lovkommissærs, Claus Winter Hjelms utredning om religionsfrihetens grenser (1840). Disse tre tekstene representerer også tre ulike kildegrupper: Fortolkninger av Grunnloven og andre tekster som diskuterer betydningen av Grunnlovens religionsbestemmelser (1.5.1), teoretiske tekster som belyser spørsmålet om forholdet mellom religion og stat (1.5.2), og rettspolitiske tekster som diskuterer hvilke endringer i religionslovgivningen som anses nødvendige eller ønskelige og spørsmålet om religionsfrihet (1.5.3). Den første og den siste kildegruppen består av kilder med norsk opphav. I norsk sammenheng er det få tekster som belyser spørsmålet om forholdet mellom religion og stat teoretisk. Her forholder Stang seg til en internasjonal fagdebatt, ikke minst dansk debatt, og særlig til den danske rettslærde Anders Sandøe Ørsted, som hadde diskutert forholdet mellom religion og stat teoretisk (1807/1815), og siden leverte flere bidrag om forholdet mellom kirke og stat.

I tillegg til disse kildegruppene er materialet fra arbeidet med Grunnloven i 1814 trukket inn (1.5.3). Dette gjelder både de mange ulike grunnlovutkastene og de ulike versjonene av bestemmelsene om religion som ble framsatt, debattert, vedtatt og til slutt endelig redigert i løpet av riksforsamlingen. Det er to hovedgrunner til å trekke inn dette materialet: Da det ble klart at Stangs tekster fra 1830 og 1833 forholdt seg til synspunkter fra en fagdebatt som pågikk før 1814, med Ørsteds tekst fra 1807 og de øvrige tekstene i denne debatten, syntes det interessant å undersøke om denne debatten kunne kaste nytt lys over bestemmelsene om statsreligionen i Grunnloven. For det andre var forståelsen av tekstene fra grunnlovsarbeidet viktige i debatten om fortolkningen av Grunnlovens religionsparagrafer.

Styrende for utvalget av kilder er om tekstene tematiserer forholdet mellom religion og stat, har vært offentlig tilgjengelige, eller kjent i en slik grad at de med sannsynlighet kan være uttrykk for, eller ha påvirket, tenkningen om forholdet mellom religion og stat i Norge hos sentrale aktører i utformingen av den norske religionspolitikken. Med unntak av Stangs forelesninger i alminnelig rettslære (se nærmere 1.5.2) og enkelte grunnlovutkast (se nærmere 1.5.3) er alle kildetekstene trykte tekster som har vært offentlig tilgjengelige i bokform, i aviser eller tidsskrifter.¹⁰¹

Når det gjelder den kirkelig-teologiske diskursen om forholdet mellom kirke og stat, og behovet for egne kirkelige organer innenfor statskirken, er utgangspunktet

101 Dette medfører at uttrykt høringsmateriale og domspremisser i høyesterettsdommer i relevante rettssaker, som begge deler kunne vært interessante kilder til oppfatninger om forholdet mellom religion og stat, ikke er trukket inn, se nærmere 1.5.4.

sokneprest Jens Lauritz Arups avispublisering i Morgenbladet av hans høringsuttalelse (1840) til Hjelms utredning om religionsfrihetens grenser. Hjelms utredning førte til en stor offentlig debatt i årene 1840–1842. Særlig var geistligheten aktive i debatten. Debattene om fraskiltes vielse og prestelønn i årene 1843–1844 tematiserte også forholdet mellom kirke og stat. Endelig kom en ny runde i kirkeforfatningsdebatten i årene 1845–1847, denne gangen også som reaksjon på disserterloven som ble vedtatt i 1845. De offentlige debattene foregikk i aviser, tidsskrifter og pamfletter. Det redegjøres nærmere for dette materialet i kapittel 5.2.1.

1.5.1 Fortolkninger av Grunnloven 1815–1845

Dels før, dels samtidig, men særlig i kjølvannet av Stangs statsforfatningsrett (1833) utkom en rekke statsforfatningsrettslige arbeider i Norge som også omhandlet Grunnlovens religionsparagrafer og – i noen grad forholdet mellom religion og stat. Det gjelder et anonymt utgitt skrift av Frederik Georg Lerche (1831), et posthumt verk av Niels Treschow (1834),¹⁰² en presentasjon av den norske Grunnloven for et dansk publikum av Ole Munch Ræder (1841) og Peder Krabbe Gaarders grunnlovskommentar (1845). Før dette utkom det i de nærmeste årene etter 1814 to tidlige grunnlovstolkninger av Henrich Steenbuch (1815) og Christian Magnus Falsen (1818). Denne statsforfatningsrettslige litteraturen utgjorde ifølge rettshistorikeren Lars Bjørne en betydelig del av den tidligste norske rettsvitenskapen.¹⁰³ Den norske rettshistorikeren Dag Michalsen tidfester gjennomslaget for en ny norsk juridisk offentlighet til 1840-tallet og knytter det ikke minst til de konstitusjonelle konfliktene.¹⁰⁴ Bjørne har i sitt oversiktsverk om den nordiske rettsvitenskapens historie gitt en oversikt over den norske statsforfatningsrettslige litteraturen. Jeg har gjennom lesning av norske rettshistoriske,¹⁰⁵

102 Et annet og mer teoretisk bidrag av Treschow som kunne vært analysert, er *Lovgivnings-Principer, eller om Staten i Forhold til Religion, Sæder og Cultur* fra 1820. Treschows tenkning ledet til et forslag til «svært konservative nye kirkelover» (Sandvik og Michalsen 2013, s. 21). Jeg har så langt ikke funnet spor som tyder på at Treschows tenkning i 1820–1821 fikk betydning for den religionspolitiske tenkningen i 1840-årene, og begrenser meg i denne sammenhengen til å behandle Treschows forslag og refleksjon over Grunnlovens religionsbestemmelser i Treschow 1834. Avsnittet i *Lovgivnings-Principer* om religiøs toleranse er behandlet i Ulvund 2015, s. 93–95.

103 Bjørne 1998, s. 136. Bjørne bruker «statsrettslig» om denne litteraturen.

104 Michalsen 2013a, s. 14.

105 Av oversikter kan nevnes Aubert 1870, Stang (d.y.) 1911, Michalsen 2013a, samt lærebøkene i statsforfatningsrett, som Aschehoug 1875, 1879 og Smith 2009. En rekke spesialstudier kan nevnes, som Sandvik 1965, Rynestad 1955, Slagstad 2001, Mestad 2013a, Holmøyvik 2013, Sandvik og Michalsen 2013, Langeland 2014.

kirkehistoriske,¹⁰⁶ idéhistoriske¹⁰⁷ og historiske¹⁰⁸ oversiktsverker og spesialstudier fra den aktuelle perioden, og dessuten ved bruk av bibliografiske hjelpemidler, J.B. Halvorsens forfatterleksikon og de to utgavene av Norsk biografisk leksikon, søkt å komplettere bildet. Utover de verkene som gjennomgås av Bjørne,¹⁰⁹ har jeg bare kommet over et par til av mindre vesentlig betydning for dette arbeidet.¹¹⁰ Det skulle derfor være grunnlag for å hevde at all relevant norsk statsforfatningsrettslig litteratur som omhandler forholdet mellom religion og stat i perioden 1814–1850, blir gjennomgått.¹¹¹

1.5.2 Teoretiske tekster om forholdet mellom religion og stat

Stangs forelesninger i alminnelig rettslære fra 1830 er en nøkkelkilde for min undersøkelse av to grunner: Den er en av få tekster som behandler spørsmålet om religion og stat mer teoretisk i norsk sammenheng, og skriver seg fra en forfatter som også skrev et viktig statsteoretisk verk som inngikk i litteraturen om grunnlovstolkning. Forelesningene kaster lys over Stangs prinsipielle og teoretiske grunnholdning og utdyper på denne måten forståelsen av Stangs lærebok i den konstitusjonelle rett. For det andre inneholder forelesningsmanuskriptene en del henvisninger til relevant litteratur. Disse knytter litteraturen om tolkning av den

106 Sentrale verker er Aarflot 1967, Molland 1979 I og II, samt relevante spesialstudier som Seierstad 1923, Oftestad 1998a, b og c, Haanes 1998, Berge 2001, Breistein 2003.

107 Her nevnes Sørensen 2001, Gilje og Rasmussen 2002, Malnes og Midgaard 2003, samt spesialstudien Skogrand 2011.

108 De viktigste er J.A. Seip 1993 (1974) og 1981, Sejersted 1991 (1978), A.L. Seip 1997. Av spesialstudier nevnes Slagstad 1998.

109 Bjørne 1998, s. 136–142 omtaler Steenbuch 1815, Falsen 1818, [Lerche] 1830, Stang 1833, Treschow 1834, Gaarder 1845. De øvrige arbeidene som omtales av Bjørne i denne sammenheng av Bernhard Dunker, Stang, Gaarder og Lerche, omhandler ikke religionen. Bjørne omtaler Ræder 1841a under Danmark, den kom ut i København, *ibid.*, s. 76–77. Under «Naturrätt, allmän rättslära, allmänna arbeten» omtaler Bjørne Stangs forelesninger i alminnelig rettslære (1830) og Treschow 1820 (jf. note 102), *ibid.*, s. 114. Steenbuchs upubliserte forelesninger i naturrett (1838) over en lærebok av Karl von Rotteck som er omtalt samme sted, har jeg ikke gjennomgått. De ser ikke ut til å ha vært spredt i like stort omfang og ha hatt like stor betydning som Stangs tilsvarende forelesninger. A.M. Schweigaard, den toneangivende i det juridiske fakultetet fra 1840 til 1870 (Slagstad 1998, s. 11; 2001, s. 62), publiserte ikke statsforfatningsrettslige arbeider eller andre arbeider som berørte forholdet mellom religion og stat (Halvorsen, bd. 5, s. 199–211).

110 Det gjelder Falsen 1825 og Ræder 1841b. Falsen 1825 er en meget kortfattet tekst med spørsmål og svar som på ett enkelt punkt har betydning for forståelsen av Falsens grunnlovstolkning vedrørende religionen. Ræder 1841b gir ikke noe vesentlig utover Ræder 1841a.

111 Jeg har ikke gått systematisk igjennom all tidsskriftlitteratur fra perioden, men jeg har ikke funnet henvisninger hos andre til relevante tidsskriftartikler utover dem som er trukket inn.

norske Grunnloven til en større faglig kontekst, vesentlig via henvisninger til verker av Anders Sandøe Ørsted. Teksten ble aldri publisert i trykt form, men forelesningene var diktatforelesninger og foreligger i en rekke avskrifter, studentreferater og avskrifter av studentreferater. Disse sirkulerte blant jurister helt fram til 1870-årene og ble spredd i så vidt mange eksemplarer og lest av så mange at de har hatt en utbredelse som nærmer seg offentliggjøring.¹¹² Forelesningene har vært et sentralt læremiddel i alminnelig rettslære for mange norske jurister fra 1830 til 1870. Bjarne Svare og flere har gjort oppmerksom på Ørsteds betydning for Stang – og for utviklingen av norsk rettsvitenskap overhodet. Særlig mente Svare denne påvirkningen kom fram i Stangs forelesninger i alminnelig rettslære.

Mens den statsforfatningsrettslige litteraturen inneholder få referanser til annen juridisk og filosofisk litteratur, var det i margene i flere av avskriftene av Stangs forelesninger angitt litteraturreferanser. Det er ikke mulig nå å fastslå om disse henvisningene skriver seg fra Stang selv, eller om det er litteraturreferanser studentene/leserne har knyttet til de angjeldende punktene i forelesningene. Uansett viser disse referansene hvilken litteratur man i Stangs samtid la vekt på ved siden av Stangs forelesninger. Om man har oppfattet den angitte litteraturen som kilder for Stangs framstilling, eller som relevant litteratur for videre lesning, er ikke mulig å fastslå i ettertid. Uansett viser litteraturreferansene i marginen til annen litteratur om forholdet mellom religion og stat som har vært kjent i Norge på Stangs tid, og som har vært oppfattet som en relevant faglitterær kontekst for Stangs forelesninger. De fleste margreferansene til paragrafene om religion og om religion og stat henviser til Ørsteds skrifter, noe som kan støtte opp under Svares oppfatning av Stang som elev av Ørsted, og som i alle fall indikerer at Ørsted hadde direkte innflytelse på norsk statsrettslig diskurs når det gjaldt synet på forholdet mellom religion og stat. Fire manuskripter har henvisning til Ørsteds avhandling *Om Religion og Stat* (1807/1815).¹¹³ Ett av disse manuskriptene har i tillegg henvisninger til Ørsteds innledningstale til forelesninger over kirkeretten ved pastoralseminaret i København (1811/1831) og til avhandlingen *Behøver den danske Kirkeforfatning en omgribende forandring* (1826).¹¹⁴ Et annet av manuskriptene henviser til Ørsteds *Haandbog over den danske og norske Lovkyndighed*, første bind (1822).¹¹⁵ En enkelt

112 Aubert 1870, s. 126, Svare 1939, s. 83. Se for øvrig oversikten over manuskriptbestanden i kap. 8.1.

113 Ms. 317, 781, 855, 4^o 617/617a til Ørsted 1933 [1807/1815]. Først publisert i 1807 med tittelen «Er Staten berettiget til at give Love og gjøre offentlige Foranstaltninger til Religionens Fremme», gjenoptrykt i 1815 i *Eunomia*, 1. del, med den kortere tittelen.

114 Ms. 317 til Ørsted 1831 [1811] og 1933 [1826].

115 Ms. 855 til Ørsted 1822, s. 83–91 og 324–326.

referanse henviser til C.F. Lassens avhandling *Om Statens Ret til at bestemme den herskende Religion* (1828), som var en norsk oversettelse av hans latinske disputas fra 1817.¹¹⁶ Dette er tekster som kan bidra til nærmere forståelse av den knappe teksten i referatene av Stangs forelesninger, og som knytter Stangs forelesninger til en dansk statsrettslig og statsfilosofisk diskurs. Lassens avhandling fra 1817/1828 og Ørsteds avhandling fra 1826 er de eneste utførlige statsteoretiske tekstene om forholdet mellom religion og stat jeg har funnet i Danmark i perioden mellom 1814 og 1845. Disse tekstene inngår i mitt kildemateriale som en tilgang til den nære idéhistoriske konteksten både tidsmessig (1807–1828) og geografisk (Danmark), men ikke minst fordi de gjennom den norske oversettelsen av Lassens avhandling, og Ørsteds generelt nære kontakt og faglige utveksling med norske jurister, med stor sannsynlighet har hatt direkte innflytelse på den norske debatten.¹¹⁷

Henvisningene i avskriftene av Stangs 1830-forelesninger til Ørsteds arbeid «Om religion og stat» som opprinnelig ble publisert i 1807, viser at man på 1830- og 1840-tallet forholdt seg til en diskurs om forholdet mellom religion og stat som pågikk før Grunnloven ble utformet i 1814. Grunnloven og grunnlovstolkningen hadde stor betydning for arbeidet med religionspolitiske reformer i 1830- og 1840-årene. Henvisningene til Ørsted indikerer en kontinuitet i debatten tilbake til før grunnlovsarbeidet i 1814. De er også et av mange uttrykk for den nære forbindelsen mellom Ørsted og utviklingen av norsk rettstenkning og rettsvitenskap, og for forbindelsen mellom dansk og norsk rettstenkning generelt i de første tiårene etter 1814.¹¹⁸ Ørsteds tekst har vært kjent for de juridisk utdannede blant grunnlovsfedrene i 1814. Denne teksten inngikk i en rettsvitenskapelig debatt hvor Ørsted representerte en positivrettslig og pragmatisk vending i forhold til statsretts-tenkningen hos de københavnske universitetsprofessorene Lauritz Nørregaard og J.F.W. Schlegel.¹¹⁹ Både Nørregaard og Schlegel forfattet naturrettslære-bøker som omfattet statsretten, og hvor forholdet mellom religion og stat ble behandlet. Nørregaard representerte en wolffiansk naturrett, mens Schlegel foredro en kantiansk naturrett. Begge disse hadde vært lærere for jurister som deltok i riksforsamlingen på Eidsvoll.¹²⁰

Jeg avgrenser den idéhistoriske konteksten bakover til 1770-årene. Selv om skrivefrihetstiden under Struensee (1770–1772) ble kortvarig og fulgt av betydelig

116 Lassen 1828, opprinnelig på latin, Lassen 1817.

117 Nærmere om dette i kap. 10 (Ørsted) og 12.1 (Lassen).

118 Michalsen 2013a, s. 92–96.

119 Anners 1998, s. 346–347, Blandhol 2005, s. 194–201, Heivoll 2017, s. 151.

120 Mestad 2013b, s. 11, 19, 2013d, s. 346, jf. Sunde 2008, s. 216–217, Seierstad 1923, s. 38–40.

innstramming når det gjaldt trykkefrihet, kan det se ut til at tiåret representerer en overgang fra en eldre enevoldstro statsteori til en mer frisinnet eller liberal opplysning påvirket av frihetsideene fra Frankrike og USA. Utvalget av stateoretiske kilder fra 1770-årene og framover er avgrenset til lærebøker i naturrett og kameral- og politivitenskap som var kjent og utbredt i Danmark-Norge. Særlig de naturrettslige lærebøkene antas å ha preget norske jusstudenter i tiårene før 1814. Utvalget består av to lærebøker i naturrett, professorene Nørregaards og Schlegels lærebøker. Begge kom i to utgaver. Nørregaards i 1776 og 1784, Schlegels i 1798 og 1805. De to kameral- og politivitenskapelige lærebøkene er begge fra 1770-årene, men representerer idémessig to ulike faser. Andreas Schyttes *Staternes indvortes Regiering* fra 1775 representerer en «moderat fastholden ved en ældre føroplysningspræget statsteoretisk tænkning» og gir hjelp til å forstå det danske eneveldets grunnleggende prinsipper.¹²¹ Sett fra 1770-tallet representerer Schytte den eldre tid, mens Johan Christian Fabricius' innføring i økonomivitenskapene som først kom på tysk i 1773, og siden ble oversatt til dansk i 1799, synes influert av nyere, mer liberale, opplysnings- og frihetsideer.¹²² Disse fire lærebøkene viser omsvinget i naturrettstenkningen fra Wolff/Nørregaard til Kant/Schlegel, og omsvinget fra en eldre «føroplysningspreget» kameral- og politivitenskap hos Schytte til en mer frihetspreget kameral- og økonomivitenskap hos Fabricius. Ørstedes arbeid fra 1807 representerer som omtalt ovenfor deretter en ny vending fra en kantiansk preget naturrett til en mer positivrettslig og pragmatisk rettstenkning.

1.5.3 Rettspolitiske tekster: 1840-årene og i 1814

De rettspolitiske tekstene er tekster som inngikk i utredning og debatt forut for de religionspolitiske endringene i 1840-årene. De rettspolitiske tekstene i forbindelse med riksforsamlingens arbeid med Grunnloven i 1814 inngår i forutsetningene for 1840-årenes rettspolitikk.

En sentral tekst som inngikk i det religionspolitiske arbeidet på 1840-tallet, var Hjelms betenkning om religionsfrihetens grenser (1840). Hjelms betenkning ble utgangspunkt for en omfattende offentlig debatt i aviser og tidsskrifter, men også i bøker og pamfletter. Hjelm fikk her motbør både fra teologer, fra den liberale politikeren L.Kr. Daa og fra overlærer Johannes Musæus.¹²³ Hjelm svarte på kritikk i flere motinnlegg. Hjelms grunnlovstolkning og tenkning om forholdet mel-

121 Markussen 1991, s. 124.

122 Jf. 6.1.

123 Hjelm 1840 og 1858, debatt særlig i Mgbl. og Daas Granskeren 1840–1842. Musæus 1840. Om teologenes bidrag i debatten, se 5.2.1 og Berge 2001, s. 50–73.

lom religion og stat viste stor grad av konstans. Enkelte sider ved tenkningen er klarere formulert i et senere arbeid av Hjelm fra 1858.¹²⁴

Filosofen og teologen Marcus J. Monrad bidro også til debatten i flere artikler og anmeldelser i aviser og tidsskrifter som forsvarer av ideen om syntesen den kristelige stat.¹²⁵

Hjelms utredning fikk så stor motbør at det ikke lot seg gjøre å bygge religionspolitiske reformer på den. Det ble også nødvendig med oppfølgende offentlige utredningskommisjoner som avga innstillinger. «Betænkning og Indstilling fra den under 13de November 1843 naadigst anordnede Commission til at revidere de gjældende Forskrifter om de fra Statskirken afvigende christelige Religionsbekjendere m.V.» (1844) fra dissenterlovkommisjonen av 1843 er trukket inn i framstillingen.¹²⁶ Det samme er U.A. Motzfeldts kirkerett (1844) som går inn i den aktuelle statsteoretiske diskursen og den religionspolitiske debatten. Motzfeldt var også medlem i dissenterlovkommisjonen av 1843.

Det var forbindelser mellom kildegruppene. Hjelm (1840) refererte og diskuterte synspunkter fra grunnlovstolkningene som svarte til Lerches (1831) og Stangs (1833), mens Ræder (1841) og Gaarder (1845) omtalte synspunkter som svarte til Hjelms.

Ved at fortolkningen av Grunnloven fikk så vidt stor betydning i den religionspolitiske debatten i 1830- og 1840-årene, blir det viktig også å forstå arbeidet med grunnlovparagrafene som vedrørte religionen. Viktige tekster i denne sammenhengen er de grunnlovskastene som ble utarbeidet i 1814, og i stor grad trykt eller bekjentgjort på Eidsvoll. Enkelte av disse grunnlovskastene forelå ikke offentlig eller ble ikke spredt i 1814, men kan likevel brukes som idéhistoriske kilder til tenkningen om religion og stat i Norge i 1814 og hos (enkelte av) riksforsamlingens medlemmer. Det redegjøres nærmere for dette materialet i 7.2.

Den politiske behandlingen av de religionspolitiske sakene i 1840-årene behandles ikke fullstendig innenfor dette arbeidets rammer. Verken behandlingen av dissenterloven eller spørsmålet om opphevelse av konventikkelplakaten aktiverte det overgripende spørsmålet om forholdet mellom religion og stat. Spørsmå-

124 Jf. også Hjelm 1863.

125 Mgbl.1845, nr. 86T, 87T, 175T, 177T samt Monrad 1848.

126 I undersøkelsen er et opptrykk i TTnK I, 1846, s. 48–75 anvendt. Betænkningen er også opptrykt i *Storthings-Forhandlinger* 1845 4 D, Prop nr. 50, s. 1–11. Det ble først nedsatt en kommisjon som skulle «afgive Betænkning og Forslag til Lov om Grændserne for Religionsfriheden, og navnlig om gudelige Forsamlinger» (1841). Denne kommisjonen avga *Indstilling 1842*, som først og fremst fremmet forslag til en avgrenset lov for kvekerne og foreslo opphevelse av konventikkelplakaten, se 3.1 og 4.3.

let om opphevelse av forbudet mot jøders opphold i riket tangerte i større grad dette spørsmålet. Enkelte utsagn fra stortingsbehandlingen i 1848 og 1851, i tillegg til utsagn fra en proposisjon fra Kirkedepartementet i 1851, er trukket inn i den begrepshistoriske behandlingen av uttrykket «den christelige Stat» i 13.3. Kildegrunnlaget her er *Storthingsforhandlinger* og *Storthings-Efterretninger*.

Grunnlovsarbeidet utgjør en viktig del av konteksten for det religionspolitiske arbeidet på 1840-tallet. Her ble grunnleggende sider ved forholdet mellom religion og stat fastlagt konstitusjonelt. Det ble også berørt i deler av debatten som er overlevert til ettertiden. Riksforsamlingens behandling av religionsparagrafene i Grunnloven er behandlet på grunnlag av forhandlingsprotokollene, *Den norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* (1814)¹²⁷ og på rekonstruksjonen av debattene i *Storthings-Efterretninger* (utgitt 1874), som bygde på gjengivelser av det som ble sagt i dagbøker, brev og avisreferater (7.3).¹²⁸

1.5.4 Sammenfatning

For mitt formål, å finne fram til statsteoretiske ideer som kan bidra til forståelse av religionspolitikken i Norge i 1840-årene, og ut fra undersøkelsens metodiske opplegg og avgrensninger, mener jeg kildeutvalget gir et godt tilfang, selv om noen kildeg grupper og kildetekster er valgt bort.

Frode Ulvund har vist at relevante refleksjoner og oppfatninger om tolkningen av Grunnlovens religionsparagrafer og om forholdet mellom religion og stat kom til uttrykk i domspremisser fra Høyesterett i årene etter 1814.¹²⁹ Domspremisene ble ikke offentliggjort før fra 1864 og var dermed ikke offentlig tilgjengelige i perioden som studeres. De inngår derfor ikke i undersøkelsens kildemateriale. Jeg har valgt å forholde meg til publiserte tekster og noen få utrykte tekster som har vært spredt og kjent for viktige aktører. Så langt jeg kjenner til, er all norsk statsforfatningsrettslig litteratur i perioden 1814–1845 som behandler forholdet mellom religion og stat og fortolkningen av Grunnlovens religionsparagrafer, undersøkt.

Blant de rettspolitiske tekstene har jeg med enkelte små unntak ikke inkludert lovproposisjoner, stortingsdokumenter og referater fra stortingsdebatter i undersøkelsen av den statsteoretiske diskursen. Det skyldes for det første at det ikke var

127 Forhandlingene ble gjenutgitt i 1914, Olafsen 1914. Mens 1814-utgaven har foretatt ortografiske rettelser og rettelser av skrivefeil, er den opprinnelige tekstformen bedre gjengitt i 1914-utgaven, Fure og Mykland 2013, s. 348–349.

128 Om kildene til riksforsamlingens forhandlinger og debatter, Fure og Mykland 2013, s. 347–351.

129 Ulvund 2014b og 2015.

stenografiske referater av stortingsdebattene i perioden,¹³⁰ og for det andre at statsteoretiske ideer om forholdet mellom religion og stat, så langt jeg kan se, i liten grad kommer eksplisitt til uttrykk i regjerings- og stortingsdokumentene og i de referatene som er publisert. Det store upubliserte høringsmaterialet til Claus Winter Hjelms utredning om religionsfrihetens grenser fra 1840 er ikke inkludert, selv om det kunne inneholde stoff av interesse, særlig fordi både prestene og de nyopprettede formannskapene var høringsinstanser. Det rettspolitiske materialet utgjøres av utredninger, pamfletter, trykte høringsuttalelser og debattartikler i aviser og tidsskrifter, og dessuten den uensartede gruppen av grunnlovsutkast fra 1814, som dels forelå trykt, dels ikke. Utvalget omfatter tekster som er behandlet i tidligere forskning, supplert med enkeltfunn av interessante tekster, men gjør ikke krav på fullstendighet.

Når det gjelder teoretiske tekster om forholdet mellom religion og stat, kunne tekster fra den «store» idéhistorien, Locke, Kant m.fl. vært trukket inn. Det er godt mulig slike tekster ville gitt en bredere forståelsesbakgrunn for den (dansk-) norske diskursen om forholdet mellom religion og stat. Samtidig mener jeg det strategiske utvalget av teoretiske tekster fra dansk-norsk sammenheng viser best hvilke ideer som var virksomme i (Danmark-)Norge i den aktuelle perioden. Hadde hensikten vært å påvise disse ideenes opphav (genese), ville det vært mer relevant å trekke inn den «store» idéhistorien. Når Niels Treschows *Lovgivningsprinsipper* fra 1820 ikke er trukket inn i større grad, er det fordi to andre tekster av Treschow inngår i kildematerialet, og fordi jeg ikke har funnet at teksten fra 1820 har fått nedslag eller hatt betydning for diskusjonen om forholdet mellom religion og stat etter 1830, eller for den religionspolitiske diskusjonen fram mot 1845 og 1851.

1.6 UNDERSØKELSENS OPPBYGNING

For å forstå de statsteoretiske ideene og motivenes betydning for religionspolitikken er det ikke tilstrekkelig å forsøke å rekonstruere den statsteoretiske diskursen og avdekke hvilke ideer og motiver som var sentrale innenfor denne. Undersøkelsen har som premiss en bestemt forståelse av hva som var de vesentlige trekkene ved religionspolitikken i 1840-årene, særlig med hensyn til forholdet mellom religion og stat. Det kreves derfor en redegjørelse for den norske religionspolitikken i

130 Stenografiske referater ble innført i 1857. Før dette fantes det avisreferater. Avisereferatene fra debattene i årene 1814–1854 ble i årene etter 1863 samlet, redigert og utgitt som *Stortings-Efterretninger*. Lindstøl 1915, 2.2, s. 780–781.

1840-årene og forståelse av den politisk-historiske, samfunnsmessige og religiøse konteksten i 1840-årene.

Del II (kap. 3 til 5) legger fram et forslag til rekonstruksjon av religionspolitikken i Norge i 1840-årene med innføring av fri offentlig religionsutøvelse med dissenterloven av 1845 og opphevelsen av forbudet mot jøders opphold i riket på den ene siden (kap. 3), og kravene om innføring av større kirkelig autonomi i form av en kirkeforfatning på den annen (kap. 5, særlig 5.2). Kapitlene legger vekt på å vise hvordan disse to temaene var forbundet i 1840-årenes debatt, samtidig som statskirken som øvrighetskirke kom under press fra nye religiøse bevegelser og framvoksende lokaldemokrati (kap. 4), men uten at det medførte endringer i rettslige rammer og organisering av statsreligionen (kap. 5, særlig 5.3 og 5.4). Den kirkelig-teologiske diskursen om kirkelige reformer og forholdet mellom kirke og stat behandles særlig i kapittel 5.2 og i 11.3.

Den statsteoretiske diskursen om religion og stat analyseres i del III og V. Del III (kap. 6 til 9) gir et utkast til rekonstruksjon av diskursen i perioden 1770–1850 i form av nærlesning av utvalgte kildetekster. I hovedsak er dette prinsipielle statsteoretiske tekster og framstillinger av statsforfatningsretten (den positive statsretten), i alt vesentlig fortolkninger av Grunnloven, og dessuten fortalen til en lærebok i kirkerett som omtaler forholdet mellom religion og stat prinsipielt. I del V suppleres framstillingen av den statsteoretiske diskursen med begrepshistoriske undersøkelser av begrepene «herskende Religion» og «den christelige Stat» (kap. 12 og 13). Disse to begrepene framsto som viktige og interessante i lys av nærlesningene i del III. Begrepet «den christelige Stat» spilte også en rolle i aktuelle konflikter mellom juss og teologi. Disse konfliktene, som analyseres i del IV, belyser spenninger og konfliktpotensial mellom den statsteoretiske og den teologisk-kirkelige diskursen (kap. 10 og 11). I rekonstruksjonen av den statsteoretiske diskursen settes de norske kildetekstene inn i sin nære idéhistoriske kontekst, særlig i kapitlene 6, (10), 12 og 13.

Ideene, motivene og konfliktene som analyseres i del III–V (kap. 6 til 13), kan bidra til forståelse av det historiske forløpet og de politiske vedtakene og handlingene som behandles i del II (kap. 3 til 5). Preliminært kan forholdet mellom de statsteoretiske ideene og religionspolitikken skisseres slik: Statsrettens og statsfilosofiens tilnærminger kunne på den ene side bidra til å åpne mulighetsrommet for religionspolitiske reformer, og for begrunnelse og legitimering av slike reformer. På den annen side kunne de bidra til avgrensning av mulighetsrommet for reform.

I den avsluttende diskusjonen og konklusjonen i del VI (kap. 14 til 16) sammenfattes og drøftes de statsteoretiske ideenes bidrag til muliggjøring, begrunnelse og legitimering av religionspolitikken. Funnene i undersøkelsen diskuteres opp mot

noen etablerte teoretiske begreper fra modernitetsteori (subjektivering og differensiering) og sekulariseringsteori,¹³¹ og opp mot oppfatninger i tidligere forskning.¹³² Helt til slutt gis et utblikk over undersøkelsens relevans for forståelse av den videre historien om forholdet mellom religion og stat i Norge i tiden fra 1850 til i dag (kap. 17).

131 Se kap. 1.4.3 Teoretiske perspektiver.

132 Jf. 1.1, 1.2.2 og kap. 2 Forskningskontekst.



2. Forskningskontekst

2.1 KIRKEHISTORISK FORSKNINGSKONTEKST: RELIGIØS FRIHET OG KIRKELIG REFORMARBEID, STATSRELIGION OG KIRKEFORFATNINGSDEBATT I DEN NORSKE STATSKIRKEN I FØRSTE HALVDEL AV 1800-TALLET

Utgangspunktet for undersøkelsen er den mangelen ved Andreas Seierstads avhandling om *Kyrkjelegt Reformarbeid i det Nittande Hundreaaret* (1923) som ble påpekt av Oluf Kolsrud i hans opposisjonsinnlegg ved Seierstads disputas, nemlig at Seierstad i liten grad behandler endringene i statsbegrepet og spørsmålet om forholdet mellom religion og stat. Seierstad er i avhandlingen i hovedsak opptatt av spørsmålet om «religiøs friedom», som han følger fra 1814 fram til opphevelsen av konventikkelplakaten (1842) og vedtaket av dissenterloven (1845). Seierstad trekker inn statsrettslig, naturrettslig og statsforfatningsrettslig tankegang, men er i hovedsak opptatt av om naturretten og statsforfatningsretten gir rom for religiøs frihet, og i mindre grad opptatt av forholdet mellom religion og stat i sin helhet. Fra religionsfrihetsspektivet behandler Seierstad flere av kildene som anvendes i mitt arbeid. L. Nørregaard og J.F.W. Schlegel leses med sikte på hvordan de gir rom for religionsfrihet. Grunnlovstolkningene fra C.M. Falsen (1818) til P.K. Gaarder (1845) trekkes inn for å belyse spørsmålet om hvorfor setningen om fri religionsutøvelse ble strøket i den endelige versjonen av Grunnloven. Claus Winter Hjelms betenkning om religionsfrihetens grenser (1840) og debatten omkring den står sentralt i kapittelet om opphevelse av konventikkelplakaten. Seierstad trekker også inn den europeiske idéutviklingen om religionsfrihet fra slutten av 1700-tallet som forståelsesbakgrunn for utviklingen i Norge. Seierstad forstår dissenterloven som et gjennombrudd for religiøs frihet i lovgivningen.

Einar Molland bygger i sin framstilling av *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bind I (1979) på Seierstads gjennomgang av kildematerialet i kapitlene om «Grunnloven og kirkestyret» og «Opphevelse av konventikkelplakaten. Dissenterloven av 1845».¹³³

133 Molland 1979 I, s. 15–20, 170–185. Dette verket ble publisert posthumt og bygde på forfatterens forelesninger i norsk kirkehistorie ved Universitetet i Oslo 1946–1952, 1957–1959 og 1964–1966. Den første delen av manuskriptet som omfatter disse to kapitlene, var gjort trykkeferdig av forfatteren. Siste del av bind I og hele bind II forelå i et forelesningsmanuskript som ble gjennomgått og redigert av Inger Marie Molland Stang og Gudmund Stang i forbindelse med utgivelsen, *ibid.*, s. 5–7.

Molland trakk profilerte slutninger på bakgrunn av Seierstads materiale. Hans vurderinger har hatt stor innvirkning på oppfatningen av det 19. århundres kirkehistorie i Norge. Molland legger stor vekt på religionsfrihet som en idé som var oppe i tiden, men som et abstrakt prinsipp, og ikke som noe aktuelt problem i Norge i 1814. Interessen av å «bevare den gamle tingenes tilstand med et konfesjonelt enhetlig folk» var sterkere enn interessen av å hevde religionsfrihetens prinsipp.¹³⁴ Molland betrakter Hjelms lovutkast om religionsfrihetens grenser (1840) som «virkelig reaksjonært»,¹³⁵ mens dissenterloven (1845) medførte at Norge var det første land i Norden som innførte religionsfrihet. Med det var ifølge Molland «den konfesjonelle enhetsstats tid forbi». Norge var ifølge Molland i prinsippet blitt et pluralistisk samfunn.¹³⁶ Han oppfatter M.J. Monrad (1845) som den eneste som ville identifisere kirke og stat i 1840-årenes debatt om stat og kirke og kirkeforfatning.¹³⁷ Molland oppfatter perioden fra 1840-årene og framover som en periode hvor «det gamle, stramme statskirkesystem langsomt omformes til et løsere statskirkesystem hvor forbindelsen mellom kirke og stat er beholdt, men hvor de strammeste statskirkelige bånd er fjernet».¹³⁸ I denne sammenhengen går han ikke nærmere inn på den statsteoretiske litteraturen om forholdet mellom religion og stat. Han tillegger på bakgrunn av L.M.B. Auberts omtalte artikkelserie kirkestatsråd Hans Riddervold ansvaret for at det ikke ble kirkelige reformer, og overser eller kjenner ikke til at Aubert legger hovedansvaret på juristene i regjeringen og deres oppfatning av kirken som «Statsindretning».¹³⁹ Mollands vurderinger på disse punktene vil bli etterprøvd i framstillingen.

Bernt T. Oftestads studie av *Den norske statsreligionen* (1998) behandler den norske statsreligionen og forholdet mellom stat og kirke i et historisk lengdesnitt fra reformasjonen fram til kirkeloven av 1996. Oftestads studie har bidratt til forståelsen av den større historiske og idémessige konteksten det nærværende arbeidet inngår i, og har vært til inspirasjon for en tilnærming som trekker inn både teologi- og kirkehistorie, politisk historie, rettshistorie og idéhistorie. Oftestad har et kritisk forhold til statsreligionen, som han oppfatter som en anakronisme i sin samtid. Han oppfatter forholdet mellom stat og kirke som konfliktfylt. Den norske kirke forstås som innebygd i den norske staten som statsreligion. Dette oppfatter Oftestad som en indre systemkonflikt. Oftestad er opptatt av statsforståelsens

134 Ibid., s. 16–17.

135 Ibid., s. 172.

136 Ibid., s. 184–185.

137 Molland 1979 II, s. 7–8 (kapittelet «Den kirkelige reformbevegelse»).

138 Ibid., s. 7.

139 Ibid., s. 12–13, *Fædrelandet* No.8, 27.1.1877, jf. 1.2.2.

betydning for å forstå statsreligionen og endringene i statsreligionen «fra øvrighetskirke til demokratisk folkekirke». Forståelsen av Grunnloven § 2 danner utgangspunkt for forståelsen av den norske statsreligionen. Av særlig relevans for denne undersøkelsen er flere mindre arbeider hvor Oftestad behandler den idéhistoriske konteksten for begrepet «Statens offentlige Religion». ¹⁴⁰ På bakgrunn bl.a. av et forarbeid til denne undersøkelsen behandler Oftestad også kort Frederik Stangs juridiske teori om statsreligionen. ¹⁴¹ Mens Oftestads studie er styrt av et konfliktperspektiv på en historie som løper fra reformasjonen til samtiden, søker det nærværende arbeidet å forstå de idémessige forutsetningene eller legitimeringene av norsk religionspolitikk i en mer avgrenset periode fra ca. 1770 fram til ca. 1850. Framfor å forstå forholdet mellom kirke og stat som en indre systemkonflikt i utgangspunktet, er min undersøkelses sikte å forstå den tankemessige bakgrunnen for at forholdet mellom religion og stat ble regulert på bestemte måter i norsk religionspolitikk i 1840-årene fram til 1851.

Lars J. Berge behandler kirkeforfatningsdebatten i Norge fra 1840 til 1859 i avhandlingen «*Løs Baandene, lad Kræfterne udvikles ...*» *En beskrivelse og analyse av kirkeforfatningsdebatten i Norge fra 1840 til 1859 med tanke på dens historiske og kirkelige forutsetninger* (2001). Berge analyserer kirkeforfatningsdebatten ut fra teologiske og kirkelige bakgrunnsfaktorer og forutsetninger, og samfunnsmessige og ideologiske forutsetninger. For mitt arbeid har Berges avhandling særlig bidratt til forståelsen av den kirkelige konteksten og kirkeforfatningsdebatten i perioden, og til den kirkerettslige idéhistoriske konteksten, selv om det kan være divergens i enkeltheter. I Berges framstilling inngår redegjørelse for synet på forholdet mellom stat og kirke i den grad det kommer til uttrykk i kirkeforfatningsdebatten. Hjelmsets betenkning om religionsfrihetens grenser (1840) og debatten den utløste, er sentral i Berges avhandling. Av kildetekstene som inngår i mitt kildemateriale, gjennomgår Berge også J. Musæus (1840), *Betenkningen fra dissenterlovskommisjonen* (1844) og Monrad (1845). Berges hovedinteresse ligger på teologenes bidrag i sammenheng med kravene om kirkeforfatning. Statsteoretiske perspektiver og statsteoretisk litteratur trekkes i liten grad inn, og da med utgangspunkt i Gudmund Sandviks teori om «den konfesjonelle staten». ¹⁴² Berge trekker i langt større grad inn de klassiske statskirkerettslige teoriene om legitimering av Kongens kirkestyre, territorialsystemet, kollegialsystemet og episkopalsystemet, men skjeler ikke mellom kirkerettsteoretiske og statsteoretiske oppfatninger av forholdet mellom stat og kirke. Dette fører til at han knytter Hjelmsets, Frederik Stangs og U.A.

140 Oftestad 1998c, s. 11–16, 1998b, s. 184–185 i tillegg til 1998a, s. 90–93.

141 Oftestad 1998b, s. 187–189, med henvisning til Aschim 1997.

142 Berge 2001, s. 340–342.

Motzfeldts syn på forholdet mellom religion og stat til territorialsystemets statskirkesyn i en knapp og skissemessig behandling. Et viktig utgangspunkt for kravene om en presbyterial-synodal kirkeforfatning finner Berge i kollegialsystemet. En viktig forklaring på at kirkeforfatningstenkningen ikke fikk gjennomslag, finner Berge i at territorialsystemets kirkerettssteori preget lovverket og tenkningen til ledende jurister.¹⁴³ Berge overser at en ledende jurist som Motzfeldt begrunner Kongens supremati over kirken i kollegialsystemet (se 8.6.3), noe som indikerer at Berges forklaring ut fra disse statskirkerettslige teoriene dels bygger på sviktende grunnlag, og ikke er tilstrekkelig. I mitt arbeid undersøker jeg om statsteoretiske oppfatninger av forholdet mellom religion og stat kan utfylle bildet og bidra til bedre forståelse og forklaring.

Som Berges avhandling er eksempel på, har tidligere forskning langt på vei forholdt seg til *kirkeretten og kirkerettslige teorier* når den har trukket inn juridiske perspektiver i analysen av forholdet mellom kirke og stat og arbeidet med kirkelige reformer. Dette gjelder også i dansk sammenheng, hvor rettshistorikeren H.J.H. Glædemark og historikeren Jens Rasmussen primært relaterer kirkeforfatningsarbeidet og diskusjonen av forholdet mellom stat og kirke til utviklingen i teologisk og kirkerettslig teori, og i liten grad til statsrettslig (statsteoretisk) idéutvikling.¹⁴⁴

2.2 OM RELIGIONSFRIHETENS INNFØRING I NORGE

Forskningsinteressen om forholdet mellom stat og religion har i norsk sammenheng stort sett dreid seg om *religionsfrihetens innføring i Norge*. Prosessene fram mot opphevelsen av konventikkelplakaten i 1842, vedtaket av dissenterloven i 1845 og opphevelsen av «jødeparagrafen» i 1851 har vært gjenstand for behandling i en rekke kirkehistoriske og historiske arbeider fra Seierstads avhandling (1923) via Knut Rynestads avhandling *Dissentarspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891. Lovgjeving og administrativ praksis* (1955), fram til historikeren Steinar Supphellens bok om *Konventikkelplakatens historie 1741–1842* (2012), i oversiktsartikler om religionsfrihetens historie i Norge og i allmenne framstillinger av Norges historie og kirkehistorie, og nå sist i historikeren Frode Ulvunds bok *Fridomens grenser 1814–1851. Handhevinga av den norske «jødeparagrafen»* (2014a), og i andres arbeider om praktiseringen og opphevelsen av jødeparagra-

143 Berge 2001, s. 348–349.

144 Glædemark 1948, Rasmussen 2002, 2009 og 2011. A.S. Ørsted får rett nok stor plass, særlig i Jens Rasmussens verker.

fen.¹⁴⁵ Dette er arbeider som har ligget til grunn for framstillingen av de religionspolitiske reformene i 1840-årene.

Et spørsmål som har påkalt stor interesse og som har vakt forskningsmessig debatt, er nesten-innføringen av religionsfrihet i 1814. Dette er en debatt som også har tematisert forholdet mellom religion og stat, særlig i kirkehistorikeren Berge Furre's bidrag. På 1920-tallet ble to hovedposisjoner representert av Seierstad og juristen Ivar Arctander. Seierstad gjør rede for den idéhistoriske utviklingen av ideene om religion og religionsfrihet forut for 1814 og gjennomgår de aktuelle grunnlovskastene og behandlingen av religionsspørsmålet, særlig da religionsfrihetsspørsmålet på riksforsamlingen i 1814, før han drøfter hvorfor setningen om religionsfrihet i Grunnloven § 2 falt bort. Seierstad konkluderer med at det skjedde en feil under redaksjonsarbeidet, og at dette kunne skje fordi spørsmålet om religionsfrihet vel var et teoretisk spørsmål for eidsvollsmennene, men hadde minimal praktisk betydning.¹⁴⁶ Arctander mente på sin side at strykningen ikke kunne antas å innebære en realitetsforandring av paragrafen, heller ikke en «inkurie». Han mente strykningen ble foretatt fordi setningene om religionsfrihet ble ansett for selvsagte.¹⁴⁷ I nyere tid har Furre tatt spørsmålet opp til ny vurdering. Han mener i likhet med Arctander at den redaksjonelle utelatelsen av religionsfriheten ikke var noen glipp i sluttredigeringen, men et bevisst redaksjonelt arbeid. Furre trekker fram embetsstandens syn på forholdet mellom samfunn og religion som et moment i bedømmelsen. Tanken om felles religion som noe som bidro til å holde samfunnet sammen, sto sterkt. Dessuten var det etter vår målestokk en svært begrenset religionsfrihet man ønsket å sikre, «eit visst rom for grupper av utanlandske innvandrere av 'christelige Religions-Secter' til å praktisera sin religion – i private samlinger og gudstenester – på vilkår styremaktene stilte og under offentlig kontroll». I stedet for en regulering av «fri Religions-

145 Seierstad 1923, s. 255–335, Rygnestad 1955, Supphellen 2012, særlig s. 100–112, 117–121. Se også hovedoppgavene til Skullerud 1971 og Stensby 1996. Bjørn Stensby har observert at synet på staten influerer på synet på religionsfriheten, Stensby 1996, s. 11–12, 54–55, 65–66, 139. Den juridiske professoren Frederik Brandt gir et oversyn over rettstilstanden for «fremmede Religionsbekjendere» i Brandt 1884. Framstillingen gjelder rettstilstanden etter dissenterloven av 1845, før revisjonen av loven i 1891. Av oversikter kan nevnes Brandrud 1898 og Haraldsø 1993. Se også Slaattelid 1921 om opphevelsen av konventikkelplakaten, Bergsgård 1932 I, s. 275–281, 450–459 om opphevelsen av konventikkelplakaten, dissenterloven og opphevelsen av jødeforbudet, Hassing 1991, s. 116ff. om dissenterloven, Mendelsohn 1987 (1969), s. 42–275, Aspelund 2008 (masteroppgave), Ulvund 2014a, s. 289–294 om opphevelsen av jødeforbudet, samt Molland 1979 I, s. 170–185 og Oftestad 1998a, s. 107–117.

146 Seierstad 1923, s. 30–60.

147 Arctander 1928, s. 132, jf. hans omfattende argumentasjon s. 86–121.

øvelse» med uklare grenser i Grunnloven ble reguleringen av dette overlatt til senere lovgivning.¹⁴⁸

I nyere tid har det også kommet arbeider om religionsfrihetens historie i Norge som viser hvordan religionsfrihet og statsreligion ble oppfattet fra minoritetsperspektiv, som Arne Hassings bok *Religion og makt: Metodismen i norsk historie* (1991), Ernst Lapins bok *Vennenes Samfunn Kvekerne* (1999), Peder A. Eidbergs avhandling *Det folk som kalles baptister. En undersøkelse av Det norske Baptistsamfunns bakgrunn, tilblivelse, historie og egenart frem til jubiléet i 1902* (2003) og Ingunn Folkestad Breisteins avhandling «*Har staten bedre borgere?*» *Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891–1966* (2003).¹⁴⁹ Disse arbeidene bidrar til å problematisere bildet av den norske dissenterloven som et liberalt gjennombrudd for religionsfrihet. De viser også hvordan den norske staten fortsatte å bruke ulike maktmidler som favoriserte statsreligionen for å bremse eller hindre utmeldelser av statskirken og overgang til «dissentermenigheter».

Idéhistorikeren Håkon Harket har i boken *Paragrafen. Eidsvoll 1814* (2014) gjort en dybdeundersøkelse av den nære idéhistoriske tenkningen om forholdet mellom kristne stater og jødene, et viktig delaspekt ved spørsmålet om statens forhold til religionen. Harkets metodiske tilnærming ligger nær tilnærmingen i dette arbeidet, ved innretningen mot den nære idéhistorien, de idéimpulsene som kan spores i litteratur man vet de norske aktørene leste. Harkets arbeid har ellers bidratt til forståelsen av grunnlovsarbeidet i 1814 og vist vei til noen aktuelle tekster som er trukket inn i det begrepshistoriske avsnittet om «den christelige Stat».

2.3 FORSTÅElsen AV GRUNNLOVEN § 2 OG «STATENS OFFENTLIGE RELIGION»

Forståelsen av Grunnloven § 2 og av uttrykket «statens offentlige Religion» viser seg å ha nær sammenheng med religionsfrihetens innføring i Norge.

Frode Ulvund har i to artikler fra 2014 og 2015 undersøkt Høyesteretts praksis i saker som berørte religionsfriheten i perioden 1814–1845, herunder forståelsen av Grunnloven § 2.¹⁵⁰ Høyesterettsdommernes vota og begrunnelser var i denne

148 Furre 2002 (ytterligere litteraturhenvisninger), sitat fra s. 275. Malnes og Midgaard 2003, s. 318 kaller Fures argumentasjon overbevisende. Malnes og Midgaard behandler kortfattet de politiske ideene omkring den norske Grunnloven, forståelsen av statens formål og statens grunnlag i 1814, i deres lærebok i politisk idéhistorie, *ibid.*, s. 298–321.

149 Jf. også artikler av Furre 1993, Nag 2001, Breistein 2001. Se også Ulvund 2016 som er en oversiktsartikkel om «[r]eligion, politikk og rett etter 1814», med statskirkens og den norske statens behandling av mormonerne som hovedcase.

150 Ulvund 2014b og 2015.

perioden hemmelige og inngår av den grunn ikke i min undersøkelses kildemateriale. Ulvund har i den ene av artiklene gjennomgått grunnlovstolkningen i deler av den statsforfatningsrettslige litteraturen 1814–1845 som ble behandlet i undertegnedes artikkel «Enige i tro til Dovre faller? Tolkningen av Grunnloven § 2 fram mot dissenterloven av 1845».¹⁵¹ Ulvund påpeker at det var ulike forståelser innad i Høyesterett av Grunnloven § 2 i perioden 1814–1845, og derfor rettslig usikkerhet om hvor langt Grunnloven tillot religionsfrihet. Ulvund avgrenser seg til fortolkningen av Grunnloven og forståelsen av den faktiske rettstilstanden i Norge 1814–1845. Ulvunds arbeider supplerer dette arbeidet ved undersøkelse av et annet materiale når det gjelder grunnlovstolkningen 1814–1845. Når det gjelder den statsforfatningsrettslige litteraturen, har Ulvund utelatt noen tekster som er med i nærværende undersøkelse. Det får konsekvenser for vurderingen av hvilken forståelse av Grunnloven § 2 og «Statens offentlige Religion» som var mest utbredt fram mot 1845.

Forståelsen av Grunnloven § 2 og «statens offentlige religion» behandles for øvrig i lærebøkene i statsforfatningsrett,¹⁵² i historiske avsnitt i statlige og kirkelige utredninger,¹⁵³ og i lærebøkene i kirkerett.¹⁵⁴ I forskningen har kontinuiteten med eneveldets statsreligion vært vektlagt i tolkningen av Grunnlovens religionsparagrafer. Den norske statsreligionen fra 1814 og framover har ofte i hovedsak vært forstått som en videreføring av eneveldets statsreligion.¹⁵⁵ Litteraturen om Grunnloven § 2 har ellers stort sett lagt vekt på forbudene mot jøder, jesuitter og munkeordener, i tillegg til den manglende religionsfriheten.¹⁵⁶

151 Ulvund 2015, s. 88–101, med henvisning til Aschim 2014, som er et forarbeid til deler av kap. 7 og 8.

152 Stang 1833, Aschehoug 1875 og 1891. De senere lærebøkene til Bredo Morgenstjerne 1900 og senere, Frede Castberg 1935 og senere, Johs. Andenæs 1945 og senere, Arne Fliflet 2005 og Eivind Smith 2009 behandler dette ut fra senere tiders rettsoppfatning og rettstilstand. Se også Castberg 1953, Wilberg 1957 og en spesialstudie om Castbergs forståelse av § 2, Hjorthaug 1998, s. 88ff.

153 Innstilling 1948, s. 4, *Den norske kirke og staten* 1973, s. 31–43, *NOU 1975:30*, s. 12–13, *Religionsfrihet og offentlig religion* 1980, s. 25–53, som inneholder et avsnitt om statsforståelsens innvirkning på forståelsen av § 2, s. 48–53, *NOU 2006: 2*, s. 25–26 og 39–45.

154 Motzfeldt 1844, s. 17ff. Hos Broch 1904, s. 1–43 er «Om Kirken og dens Forhold til Staten» overskrift over både en historisk gjennomgang og en gjennomgang av Grunnlovens bestemmelser om statsreligionen. Kortfattet om stat og kirke/statsreligion hos Taranger 1917, s. 76–79 med oppdateringer i Taranger 1928, s. 4–7, Hansson 1935, s. 23–24 og Hansson 1957, s. 27–28. Se også Brandrud 1898, s. 22–23.

155 Furre 1994, Oftestad 1998a, Thorkildsen 2014.

156 Se f.eks. Mendelsohn 1987 (1969), Harket 2014 og masteroppgavene til Aspelund 2008 og Leite 2012 om jødeforbudet, Engelsen 2010 (masteroppgave) om munkeforbudet, Sverdrup-Thygeson 2009 (masteroppgave) om forbudet mot jesuitter og munkeordener og Norderval 2015 om jesuittforbudet, samt «Del II Grunnlovparagrafen» i Stavrum og Weihe 2014.

2.4 DEN KONFESJONELLE STAT

En annen tilnærming til problemfeltet finnes i debatten omkring begrepet «den konfesjonelle stat» som ble preget av rettshistorikeren Gudmund Sandvik. Sandvik er ikke opptatt av ideene og oppfatningene om forholdet mellom religion og stat, men av å finne et rettslig begrep for organiseringen av religionsutøvelsen i staten. Sandvik mener en ikke i statsrettslig forstand kan tale om en «kirke» med noen form for rettslig selvstendighet, og at det derfor er mer dekkende å omtale statens apparat for religionsutøvelse som «den konfesjonelle stat» enn å omtale det som «statskirke». Sandvik hevder dette begrepet dekker den norske statskirkelige situasjonen fra reformasjonen av og fram til han skriver på 1960-tallet.¹⁵⁷ Dette skapte en viss debatt når det gjelder reformasjonstiden og tiden fra 1840 av, mens det er større aksept for at Sandviks begrep er treffende for enevoldstiden fra 1660 og framover.¹⁵⁸ Sandvik oppfatter Grunnloven som en kodifisering og videreføring av dagjeldende statskikk i kirkesaker, og viser ellers kort til at kirkeforfatningsbestrebelsene fra 1840-tallet av ble resultatløse. Sandvik drøfter ikke dissenterlovens eventuelle betydning for rettsoppfatningen angående «statskirken» og dissenterlovens eventuelle påvirkning av statskirkens rettslige status, inklusive innføringen av termen «statskirken» i lovspråket. Han ser heller ikke ut til å vektlegge dissenterlovens betydning for ønskene om kirkeforfatning.¹⁵⁹ Molland og flere andre på kirkelig og kirkehistorisk hold aksepterte Sandviks beskrivelse av kirkens juridiske stilling, men Molland skilte mellom kirke i juridisk og kirke i religiøs mening, særlig inspirert av N.F.S. Grundtvig.¹⁶⁰

2.5 SPØRSMÅLET OM RELIGION OG STAT

Spørsmålet om religion og stat er et spørsmål som berører flere ulike fagdisipliner, både statsforfatningsrett, kirkerett og rettshistorie, politisk idéhistorie og statsvi-

157 Sandvik 1965, s. 100–115. Kirkens manglende rettslige selvstendighet ble også understreket av Castberg 1953, s. 61–62, 64 og Wilberg 1957, s. 112. Glædemark 1948, s. 3–13, 508–509 deler oppfatningen for perioden fra reformasjonen og for Danmarks del fram til 1842/1849. Nylig har historikeren Steinar Imsen sluttet seg til Sandviks oppfatning og begrepsbruk, Imsen 2016.

158 Sandviks syn ble delvis bestridt av Aarflot 1970 som mente å påvise at man betraktet kirken som en korporasjon i Danmark-Norge på reformasjonstiden. Jf. drøftingen i Ellingsen 1969, s. 62–75 og Bloch-Hoell 1984. Se også Hjorthaug 1998, s. 12–14.

159 Sandvik 1965, s. 108–109. Sandvik mener «statskirke» første gang ble brukt offisielt i dissenterloven av 27.6.1891, men overser dermed bruken av ordet i dissenterloven av 16.7.1845, se f.eks. §§ 1 og 3.

160 Molland 1954, s. 13–17, 71–88, jf. Berggrav 1945, s. 8–9, Steen 1935, s. 115, 130 og 141. Se også vurderingen i *Den norske kirke og staten* 1973, s. 42–43.

tenskap og dessuten politisk historie, ved siden av kirke- og teologihistorie. Utover spørsmålet om religionsfrihet og konsekvensene av den for statens forhold til religionen er spørsmålet om religion og stat lite behandlet i litteraturen når det gjelder 1800-tallets Norge. Kirkehistorikeren Oluf Kolsrud, som gjorde oppmerksom på spørsmålsstillingens betydning allerede i 1924, kom ikke lenger enn til en knapp skisse av problemfeltet.¹⁶¹

I rettshistorisk forskning er det arbeidet lite med denne tematikken i dansk-norsk og nordisk sammenheng. I sitt bredt anlagte verk om *Den nordiska rättsvetenskapens historia* har Lars Björne valgt å ikke behandle kirkeretten, og heller ikke rettslig relevante arbeider fra teologer eller litteratur i filosofisk statslære.¹⁶² Dette medfører at heller ikke det statsrettslige spørsmålet om religion og stat blir systematisk behandlet i hans framstilling.

Et stort anlagt rettshistorisk prosjekt i forbindelse med grunnlovsjubileet i 2014 resulterte i bokserien *Nye perspektiver på Grunnloven 1814–2014*. Her er ikke forholdet mellom stat og religion systematisk behandlet, men det er heller ikke utelatt. Et av bindene fra prosjektet løftet fram den danske juridiske professoren J.F.W. Schlegel og hans lærebok i naturrett, inklusive naturrettens forhold til Gud og religionen som omtales av historikeren Håkon Evju (1790-årenes debatt) og rettshistorikeren Ola Mestad (Schlegels naturrett).¹⁶³ Sistnevnte viser også linjene i dette spørsmålet fra Schlegel til grunnlovsarbeidet i 1814. Historikeren Anton Fredrik Andresen viser at religionsfriheten også tematiseres i Schlegels lærebok i statistikk, som faglig var en arvtaker til den kameralistiske statskunnskapen.¹⁶⁴ I et annet bind i serien behandles Niels Treschows arbeid med forslag til ny og konservativ kirkelovgivning i 1821 av idéhistorikeren Thor Inge Rørvik.¹⁶⁵ Selv om det rettshistoriske prosjektet har gjort en stor innsats for å utforske den nære naturrettslige litteraturen, har diskursen om religion og stat stort sett blitt undersøkt hos enkeltaktører, og ikke i større sammenheng.¹⁶⁶

Når det ellers gjelder mer spesifikke undersøkelser av tenkningen om forholdet mellom religion og stat i første del av 1800-tallet finnes det bare noen spredte tilløp, inklusive de nyere bidragene fra det rettshistoriske prosjektet omtalt ovenfor. Furre har i noen oversiktsartikler preget det idealtypiske

161 Kolsrud 1924.

162 Björne 1995, s. 4–5, 1998, s. 3–4.

163 Evju 2013, særlig s. 38, 49, Mestad 2013c, særlig s. 223, 228–229, 2013d, særlig s. 341, 343.

164 Andresen 2013, s. 202.

165 Rørvik 2013b, særlig s. 103–105.

166 Holmøyvik 2013, om grunnlovstolkningen 1814–2014 inneholder lite om tolkningen av Grunnlovens religionsparagrafer i første halvdel av 1800-tallet.

begrepet «den statsberande kyrkja» om embetsmannsstatens periode (1814–1884).¹⁶⁷

2.6 RELIGION OG STAT HOS ENKELTAKTØRER: STANG, ØRSTED OG MONRAD

Historikeren Bjarne Svare redegjør i biografien om Frederik Stang for hans tenkning om religion og stat, men utnytter bare deler av det relevante kildematerialet. Svare oppfatter Stang langt på vei som elev av den danske rettslærde Anders Sandøe Ørsted og mener Stangs forelesninger over allmenn rettslære i hovedsak bygger på Ørsted, også i det som berører kirken og forholdet mellom stat og religion.¹⁶⁸ Svare åpner dermed forbindelsen til den større forskningslitteraturen om Ørsted. Både Ørsteds avhandling om religion og stat fra 1807/1815 og hans avhandling om kirkeforfatningsspørsmålet fra 1826 er utførlig behandlet i Ørsted-litteraturen, men i liten grad når det gjelder selve spørsmålet om forholdet mellom religion og stat. Den første anses som en av Ørsteds metodisk mest betydningsfulle avhandlinger. Det nyeste forskningsbidraget her er å finne i juristen og idéhistorikeren Sverre Blandhols avhandling om *Nordisk rettspragmatisme*. Ved siden av de metodiske aspektene ved avhandlingen om religion og stat behandles også Ørsteds lære om statens formål og oppgaver.¹⁶⁹ Jens Rasmussen har behandlet spørsmålet om forholdet mellom kirke og stat i 1826-avhandlingen i dansk kontekst.¹⁷⁰ Han har også behandlet Ørsteds tilknytning til «overgangsteologer» som biskopene J.P. Mynster og N. Faber, Ørsteds kirkerettslige forfatterskap og hans befatning med praktisk kirkeadministrasjon i kanselliet.¹⁷¹

Ved siden av juristene og teologene ytret også filosofen (og teologen) M.J. Monrad seg om forholdet mellom stat og kirke. Monrad målbar et syn hvor enheten mellom religion og stat i «den kristelige stat» var idealet. Dette har blitt tilskrevet hans hegelianske filosofiske grunnoppfatning. Oppfatningen av Monrads syn på stat og kirke var lenge bygd på idéhistorikeren H.O. Christophersens framstilling fra 1959.¹⁷²

167 Furre 1994. «Den statsberande kyrkja» er også innholdsbestemt i et kirkehistorisk referansekapittel i biografien om Lars Oftedal, Furre 1990, s. 102–103. Jf. også Furre 1997b og 2002.

168 Svare 1939, s. 71–83.

169 Blandhol 2005. Se også Nellemann 1885, Goos 1904, spredte anførsler i Tamm 1976 samt Tamm 1980 og Gagnér 1980.

170 Rasmussen 2009, s. 116–120.

171 Rasmussen 2002, 2009 og 2011.

172 Christophersen 1959, s. 7–8, 75–77, 92–93, samt om hans stilling til de kirkelige reformspørsmål, Lutherstiftelsen, den frivillige kirkelige reformbevegelse og den evangelisk-lutherske frikirke, s. 126ff., 153ff., 212ff., 231ff., Berge 2001, s. 137, 143–145, 147–148.

Molland framhever Monrad som «den eneste deltager i debatten som ville identifisere kirke og stat».¹⁷³ Berge oppfatter Monrads forståelse av enheten mellom kirke og stat som en hegeliensk forståelse.¹⁷⁴ Nylig har idéhistorikeren Baard Olav Skogrand behandlet Monrads syn på stat og kirke på nytt, og spesielt begrepet om den kristelige staten.¹⁷⁵ Skogrand påviser at mens Monrad anvender begrepet «den kristelige stat» og tenker kirke og stat som en enhet, plasserer Hegel kirkesamfunnene som korporasjoner i det borgerlige samfunn. Skogrand forklarer Monrads avvik fra Hegel her med at de forholder seg til ulike statlige og samfunnsmessige kontekster.¹⁷⁶ Begrepet «den kristelige stat» i Gisle Johnsons tenkning er behandlet av teologen Svein Aage Christoffersen i en verkintern lesning av Johnsons systematiske teologi som ikke setter Johnsons tenkning i relasjon til tidligere bruk av begrepet.¹⁷⁷ Tanken om den kristelige stat som uttrykk for den tidligmoderne syntesen av stat og kirke, bruken av begrepet omkring midten av 1800-tallet og eventuell forskyvning i forståelsen av begrepet utover 1800-tallet er ikke særskilt behandlet i forskningslitteraturen i norsk sammenheng.

2.7 SAMMENFATNING

Gjennomgangen viser at den juridiske og statsteoretiske diskursen som tematiserer spørsmålet om religion og stat, ikke er systematisk undersøkt i norsk (og dansk-norsk) sammenheng for den perioden undersøkelsen dekker. Kolsruds opptakt i 1924 er i liten grad blitt fulgt opp av senere forskning. Selv om debatten om forholdet mellom kirke og stat i noen grad er belyst av Berge, Oftestad og andre, gjelder det ikke i samme grad den juridiske og politiske tenkningen om forholdet mellom religion og stat, med unntak av de klassiske statskirkerettslige teoriene om legitimering av Kongens kirkestyre og religionsfrihetsspørsmålet.

Mens tidligere forskning har konsentrert seg om religionsfrihetsspørsmålet og arbeidet for innføring av en kirkeforfatning og større kirkelig selvstendighet i Norge, har begrunnelsen eller legitimeringen av statsreligionen i mindre grad vært undersøkt. I den grad legitimeringen av statsreligionen har vært undersøkt, har det vært uttrykket «Statens offentlige Religion» som har stått i sentrum. Med unntak av Monrads bruk av begrepet «den christelige Stat» er ikke begrepene «herskende

173 Molland 1979 II, s. 7–8.

174 Berge 2001, s. 143–144.

175 Skogrand 2011, 141–175, særlig s. 152–155.

176 Skogrand 2011, s. 158–162.

177 Christoffersen 1995, s. 238–239 og 1999, s. 127–128.

Religion» og «den christelige Stat» undersøkt nærmere i norsk (og dansk-norsk) kontekst i perioden 1770–1850. Religionens betydning i statsforståelsen i perioden 1770–1850 har i liten grad vært undersøkt i norsk sammenheng.

I tidligere undersøkelser av den statsteoretiske og statsforfatningsrettslige litteraturen som behandles i dette arbeidet, er spørsmålet om religion og stat i liten grad undersøkt. Forståelsen av Grunnlovens religionsparagrafer i den norske statsforfatningsrettslige litteraturen etter 1814 har blitt undersøkt fra ulike innfallsvinkler, men forståelsen av Grunnlovens statsreligion har i liten grad vært satt i sammenheng med den nære idéhistoriske konteksten og annen statsteoretisk litteratur i perioden. De naturrettslige og politi- og kameralvitenskapelige tekstene fra 1770–1800 har ikke tidligere vært lest i sammenheng når det gjelder forholdet mellom religion og stat. Jeg kjenner ikke til at synet på religion og stat hos J.C. Fabricius (1773, 1799) er behandlet tidligere. C.F. Lassen (1817/1828) har så langt jeg vet, ikke vært analysert i tidligere forskning. Også når det gjelder Ørsteds sentrale tekster om religion og stat (1933 (1807/1815) og 1933 (1826)), er de lite belyst i tidligere forskning når det gjelder tekstenes hovedemne.

Del II

Norsk religionspolitikk i
1840-årene i politisk
historisk, samfunnsmessig
og religiøs kontekst



3. Innføring av en viss grad av religionsfrihet: dissenterloven og opphevelsen av «jødeparagrafen»

De religionspolitiske reformene i 1840-årene dreide seg om innføring av større religionsfrihet, men førte også til debatt om statsreligionens vilkår. Krav om kirkelige reformer og om en kirkeforfatning ble reist med styrke av representanter for geistligheten. Krav om mer demokratisk styre av kirken ble reist fra andre hold. Reformene i retning av større religionsfrihet ble gjennomført, mens kravene om kirkelige reformer, opprettelse av kirkelige styringsorganer og innføring av en relativ autonomi i kirkestyret, i liten eller ingen grad førte fram. Noen små skritt som ikke prinsipielt avga statens myndighet i kirkestyret, ble tatt. Resultatet ble at den statskirkelige orden, i både embetslinje, organisasjon, myndighet hos geistligheten og liturgi besto uendret. I prinsippet besto også statsreligionens tvangsbestemmelser knyttet til kirkelige plikter for medlemmene.

Men omgivelsene for den norske statsreligionen ble endret. Ved siden av den var det nå fri offentlig religionsutøvelse for kristne dissenter og religiøs forsamlings- og forkynningsfrihet – utenom i statsreligionens kirker. Ulike sider ved det etablerte statskirkesystemet ble utfordret i flere samtidige prosesser. Både det demokratiske elementet i den nye statsforfatningen og ideene om grunnleggende friheter og rettigheter for individet gjorde seg gjeldende. Samtidig fant teologiske og kirkelige nyorienteringer sted. Særlig fra årene omkring 1840 økte presset på det statskirkelige systemet påtakelig. 1840-årene ble inngangen til en dynamisk periode i norsk samfunnsutvikling med en omfattende reformvirksomhet og en livligere offentlighet, også på religionens område.

I dette og de følgende kapitlene (4 og 5) etablerer og utdyper jeg min forståelse av religionspolitikken i Norge i 1840-årene, samtidig som denne politikken settes inn i den politisk-historiske, samfunnsmessige og religiøse konteksten i 1840-årene. Hovedtema i kapittel 3 er innføringen av en viss grad av religionsfrihet og følgene av dette. Kapittel 5 viser hvordan statsreligionen i liten grad ble endret, til tross for at innføringen av en viss religionsfrihet utfordret statskirken på flere måter, og til tross for geistlighetens reformønsker. Kapittel 5.2 gir en oversikt over den teologisk-kirkelige diskursen om kirkelige reformer og om forholdet mellom

stat og kirke. Kapittel 4 trekker fram andre sider ved den politisk-historiske, samfunnsmessige og religiøse konteksten i 1840-årene, nemlig hvordan øvrighetskirken ble utfordret, ved både innføring av lokalt selvstyre, opphevelse av konventikkelplakaten og folkelig mostand mot statskirkelige endringsforsøk.

Hele del II bidrar også til å vise hvilken «debattsituasjon, polemikk eller strid»¹⁷⁸ de statsforfatningsrettslige og rettspolitiske tekstene fra 1830- og 40-årene inngår i, ved siden av den diakrone idéhistoriske konteksten fra 1770 til 1850 som går opp i del III–V.

Grunnlovens manglende religionsfrihetsbestemmelse og mangelen på positiv lovgivning om religionsfrihet ble opplevd som stadig mer utilfredsstillende. Fra 1840-årene kom slik positiv lovgivning om religionsfriheten på plass. Den viktigste endringen kom med dissenterloven av 1845 som sikret større religionsfrihet i form av fri offentlig religionsutøvelse for kristne «dissenter» (3.1). På Stortinget i 1851 ble også grunnlovsbestemmelsen som utelukket jødene fra riket opphevet, etter å ha vært til behandling på alle storting gjennom 1840-tallet. Fra 1851 kom også jødene inn under dissenterloven. Religionsfriheten ble med dette ytterligere utvidet (3.3). Opphevelsen av konventikkelplakaten i 1842 førte til frihet på et annet plan, til religiøs forsamlingsfrihet og fri forkynnelse innenfor rammen av statsreligionen (se 4.3).

Religionsfriheten fikk følger, selv om den religionsfriheten dissenterloven sikret, hadde klare begrensninger. Tross begrensningene ble så vel statssamfunnets som lokalsamfunnets religiøse enhet utfordret (3.2).

3.1 LOVFESTET RELIGIONSFRIHET: DISSENERLOVEN AV 1845

Grunnloven av 1814 videreførte på mange måter den religiøse enheten fra eneveldet, men ikke uten kontakt med opplysningstidens og den tidlige romantikkens tenkning om religion og stat.¹⁷⁹ Grunnprinsippet var at staten hadde en «offentlig Religion», en religion som staten understøttet økonomisk og styrte. Eneveldets lovverk formulerte skarpt at «Den Religion skal i Kongens Riger og Lande *alleene tilstædis*, ...».¹⁸⁰ I Grunnloven § 2 het det noe mindre eksklusivt og bastant: «Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion». Både før og etter 1814 var Kongen forpliktet til å bekjenne seg til denne religionen.

Religiøs enhet var et selvsagt element i før- og tidligmoderne samfunn. «[E]n Gud, een Tro, een Konge udi eet Rige» het det i fortalen til Christian Vs Norske Lov

178 Krogh 2017, s. 58.

179 Se kap. 6 og 7, Oftestad 1998a, særlig s. 55–106, Furre 1994, s. 3–6 (blant andre) om statsreligionen før og etter 1814.

180 *NL 2–1* (min utheving).

(1687).¹⁸¹ Men også i moderne samfunn var religiøs enhet et ideal. Forskjellen var at det i stadig mindre grad ble sett som legitimt å opprettholde enheten med tvang. Derfor var det mer nødvendig enn tidligere med en viss grad av toleranse eller religionsfrihet. Under eneveldet og i de første tiårene etter 1814 ble religionsfrihet tilstått som privilegier og dispensasjoner, som unntak fra den generelle regelen.¹⁸² Alt i 1814 ble det vedtatt å grunnlovfeste rett til fri religionsutøvelse for kristne «religions-Secter», men det falt ut i sluttredigeringen av Grunnloven.¹⁸³ Etter en 30-årig prosess ble religionsfriheten fra 1845 regulert i en generell lov som tillot fri religionsutøvelse for kristne dissenter (3.1.1).

For staten var hovedproblemet med alternativ religion i og etter 1814 ikke den avvikende trosoverbevisningen eller religionsutøvelsen i seg selv, men at avvikende trosoppfatninger og religiøse skikker kom på kant med statens rettsorden.¹⁸⁴

Dette ble mest iøynefallende overfor kvekerne som var pasifister, og som ikke kunne avlegge ed.¹⁸⁵ Kvekerne nektet å gå inn i landets militærvesen og dermed å delta i militært forsvar av riket. Deres nekting av edsavleggelse fratok dem stemmerett og valgbarhet til Stortinget, altså sentrale borgerlige rettigheter, men gjorde også at de ikke kunne føres som vitner i retten. Dermed satte kollisjonen mellom lovens krav og kvekerens prinsipper kvekerne utenfor folkestyret, rettsvesenet og militæret. For staten var dette en uholdbar situasjon: Noen av statens borgere stilte grunnleggende spørsmål ved viktige sider ved rettsordenen og stilte seg så å si på utsiden av denne.

Kvekerne overholdt heller ikke plikten til å døpe og konfirmere barna, og falt dermed utenfor systemet for fødselsregistrering. De inngikk ekteskap uten statskirkens vielse og gravla sine døde utenfor kirkegården og uten kirkelige seremonier. Arverett og odel var knyttet til dåp. Konfirmasjon var betingelse for lovlig inngåelse av ekteskap, og statskirkens vielse var den eneste legitime form for ekteskapsinngåelse. Dermed stilte kvekerne seg utenfor rettsordenen når det gjaldt arve- og odelsrett, og de sto uten gyldig ekteskapsinngåelse. Dermed kom de på utsiden av rettsordenens regulering av familieinstitusjonen.

181 *NL* [fortale], 1982, s. 11.

182 Brandt 1884, s. 559–560, Haraldsø 1993, s. 314–315, Oftestad 1998a, s. 66, 70–74, 1998c, s. 19, Furre 2002, s. 271–273.

183 Mysteriet med den forsvunne religionsfriheten i 1814 har beskjeftiget mange historikere, retts- historikere og kirkehistorikere, se 2.2, samt Seierstad 1923, s. 50–60, Arctander 1928, s. 86–121, Furre 1997b og 2002, Breistein 2003, s. 49, note 96. Se også 7.3.

184 Oftestad 1998c, s. 21–22.

185 For det følgende: Seierstad 1923, s. 219–254, Furre 1993, særlig s. 404–405, 411, 417, Bandlien 1996, s. 17–31, Oftestad 1998a, s. 108–109, 1998c, s. 21–22.

Særlig på bakgrunn av behandlingen av kvekerne i årene etter 1814 ble det fra 1833 slått til lyd for å lovfeste større grad av religionsfrihet.¹⁸⁶ Kvekerne ble aldri noen stor gruppe i det norske samfunnet, men de fikk stor religionspolitisk betydning.¹⁸⁷ Alle-rede i 1818 hadde regjeringen lagt fram proposisjon til en kvekerlov som ikke ble ved-tatt.¹⁸⁸ Motivasjonen var å gjøre det attraktivt for «Fremmede» å slå seg til i staten. Kvekernes forhold ble i stedet ordnet ved kongelige resolusjoner som ga begrensede dispensasjoner til å praktisere kvekertroen, de viktigste av 11. mai 1826 og 2. juli 1828.¹⁸⁹ Etter at to storting på rad (1836 og 1839) hadde vedtatt å oppheve den såkalte konventikkelpakaten, og regjeringen hadde nektet sanksjon begge ganger, satte regje-ringen sin lovutreder, professor Claus Winter Hjelm, til å utrede grensene for religi-onsfriheten. Hans *Betænkning og Forslag til Lov om Grændserne for Religionsfrihe-den, og navnlig om Separatister og gudelige Forsamlinger* kom i 1840.¹⁹⁰ Ut fra tanken om religion som vesentlig for statens enhet var forslaget mer restriktivt enn daværende praksis når det gjaldt både religionsfrihet og lekmannsforkynnelse.¹⁹¹ Betenkingen ble sendt på høring til alle landets prester og til formannskapene, og dessuten til en del sivile embetsmenn. Det ble voldsom debatt om utredningen. En rekke prester og formannskap offentliggjorde sine uttalelser i pressen, det kom pam-fletter og debattinnlegg. Dette ble den største debatten om religionsspørsmål i den norske offentligheten til da. Mange prester, formannskap og politikere hadde tilegnet seg atskillig mer liberale holdninger til religionsfrihet enn Hjelm la til grunn.¹⁹²

186 Forslagsstilleren i Stortinget var høyesterettsadvokat Søren A.W. Sørenssen. Til det følgende: Seierstad 1923, s. 316–335, Skullerud 1971, s. 39–73, Molland 1979 I, s. 170–185, Hassing 1991, s. 116ff., Haraldsø 1993, s. 318–325, Furre 1993, Stensby 1996, Oftestad 1998a, 107–115.

187 De restriktive rettslige rammene og myndighetenes politikk medvirket til at en god del kvekere utvandret. Det gjelder pionerutvandrerne i 1825, men det var også utvandring av kvekere langt ut i århundret. Martin Nag har kommet til at 74 kvekere utvandret fra Strand i Ryfylke, mens 50 ble igjen i Norge. Også senere i århundret utvandret betydelige grupper kvekere, som fra Røldal i 1869 (ca. 60), Nag 2001, s. 113. Antallet kvekere i Norge nådde en topp i folketellingen i 1865 med 165 medlemmer av kvekersamfunnet, og 308 «tilhengere», totalt 473 personer (voksne og barn) med tilknytning til kvekersamfunnet, Lapin 1999, s. 146, Breistein 2003, s. 53. I 1846 var det totale antallet voksne medlemmer og tilhengere på 104, hvorav 39 voksne medlemmer. Antallet voksne medlemmer var over 100 i perioden 1866–1886, men sank siden igjen, Lapin 1999, s. 145.

188 *St. forh.* 1818, s. 302–330. Kvekerlovskommisjonen ble nedsatt i 11.3.1817 og avgav innstilling 20.12. samme år, Haffner 1925, s. 25–26, jf. Seierstad 1923, s. 222–227. Samme år satte stortings-representanten konsul Isachsen fram forslag i Stortinget om å anerkjenne «fuldkommen Frihed i Religionssager», *St. forh.* 1818 s. 344–345; 641–647.

189 Motzfeldt 1844, s. 11.

190 Heretter Hjelm 1840.

191 Nærmere om Hjelm's ideer i betenkingen, 8.4.

192 Både Seierstad 1923, s. 272–309, og Berge 2001, s. 44–73, har fylldige gjennomganger av debatten. Jf. også 5.2.1.

Etter at en kommisjon hadde kommet med forslag til en avgrenset lov for kvekerne i 1842¹⁹³ og konventikkelpakaten var opphevet ved tredje gangs lovvedtak i Stortinget, også i 1842, ble det nedsatt en kongelig kommisjon som skulle komme med forslag til en «dissenterlov». Kommisjonen forslag ble lagt fram for Stortinget i 1845.¹⁹⁴

3.1.1 Dissenterloven av 1845

Lov, angaaende dem, der bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken (heretter dissenterloven) ble vedtatt og trådte i kraft 16. juli 1845.¹⁹⁵ Den religionsfriheten for «christelige Religionssecter» som ikke ble knesatt i Grunnloven i 1814, ble nå fastsatt i alminnelig lovs form. Loven har i samtid og ettertid blitt oppfattet som banebrytende, som den mest liberale trosfrihetsloven i sin samtid.¹⁹⁶

Dissenterloven innførte fri offentlig religionsutøvelse for kristne «dissenter» innen «Lovs og Ærbarheds Grændser» (§ 1). «Offentlig» betyr her at religionsutøvelsen skulle foregå for åpne dører og være tilgjengelig for allmenheten, ikke at det var religionsutøvelse i «det offentlige» regi. Det var fortsatt forbeholdt statsreligionen.¹⁹⁷ Det ble tillatt å organisere menigheter med prester eller forstandere

193 *Indstilling* 1842. Medlemmer i kommisjonen var den teologiske professor J.F. Dietrichson, stortingsrepresentanten sorenskriver S. A.W. Sørensen og kateket W.A. Wexels. Kommisjonen foreslo også opphevelse av konventikkelpakaten, se 4.3.

194 «Betænkning og Indstilling fra den under 13de November 1843 naadigst anordnede Commission til at revidere de gjældende Forskrifter om de fra Statskirken afvigende christelige Religionsbekjendere m.V .», opptrykt i *Storthings-Forhandlinger* 1845 4 D, Prop nr. 50, s. 1–11 (også trykt i *TThK* I, 1846, s. 48–75). Medlemmer i kommisjonen var høyesterettsassessor U.A. Motzfeldt, kateket W.A. Wexels og res. kap. A.N.H. Stenersen. Sekretær var byråsjef J.K. Bonnevie, Haffner 1925, s. 157. Se 8.6.2 om denne kommisjonens forståelse av Grunnloven § 2.

195 Lovteksten er gjengitt i Rygnestad 1955, s. 13–16. Om hovedelementer i dissenterloven: dissenterlovskomiteen 1962, s. 9, Molland 1967, s. 146–148, Haraldsø 1993, s. 324.

196 H.N. Clausen i *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur* 1845, s. 360, se også Seierstad 1923, s. 334–335, Molland 1979 I, s. 182, Oftestad 1998a, s. 107, 113, Berge 2001, s. 134.

197 Det var daværende sokneprest J.L. Arup som drøftet de ulike betydningene av ordet «offentlig» mest eksplisitt i sin høringsuttalelse til Hjelms utredning om religionsfrihetens grenser. Han stiller opp tre ulike betydninger. Ordet brukes:

«1) om hvad der skeer i Alles Paasyn aabenbar, (manifestus) i Modsætning med hemmelig, skjult, i hvilken Betydning det dog sædvanligst bruges adverbialiter, f.Ex. tale offentlig;

2) om hvad Alle have Adgang til, enhver kan benytte (communis) i Modsætning med hvad kun Enkelte raade over f.Ex. offentlig Gods, et offentligt Sted, og

3) om hvad der skeer under Statens Garanti eller for dens Regning, egentlig vedkommer den, (publicus) i Modsætning med privat f.Ex. offentlig Bekostning, offentligt Embede.» Arup 1840, nr. 302T.

(§ 1). Det ble også tillatt å melde seg ut av statskirken (§ 15). Det var ingen betingelse for å få melde seg ut at man meldte seg inn i en kristen dissentermenighet. Dessuten ble de tidligere forbudene mot frafall (apostasi) opphevet. Slik sett medførte dissenterloven at det også ble tillatt å stå utenfor ethvert trossamfunn.¹⁹⁸ Barn av dissenterne kunne fritas fra undervisning i evangelisk-luthersk kristendom i de offentlige skolene, men skolestyret skulle se til at dissenterbarn fikk religionsundervisning (§ 9). Med mindre det var uttrykkelig fastsatt i loven eller i Grunnloven, hadde dissenterne de samme borgerlige rettigheter og plikter som andre borgere (§ 18). Dissenterne ble også fritatt for ytelser til statskirken med unntak av tiende og eventuelle avgifter som heftet ved eiendommer (§ 3).

Men loven inneholdt også restriktive elementer: Den ga bare kristne dissenter rett til offentlig religionsutøvelse. Gudstjenester og møter for lukkede dører var forbudt (§ 4). Prester eller forstandere måtte godkjennes av sivile myndigheter, og avlegge ed eller tilsvarende forsikring om at de ville følge statens lover (§ 2). Ekteskap mellom dissenterne måtte inngås ved en borgerlig akt for notarius publicus (§ 6), mens det i blandede ekteskap var forrang for statskirken, slik at ekteskap mellom dissenter og statskirkemedlem måtte inngås ved statskirkens vielse (§ 7). Barna i slike ekteskap ble automatisk regnet som tilhørende statskirken hvis ikke foreldrene avga uttrykkelig erklæring om det motsatte (§ 8). Dissenterne slapp ikke unna kontakt med statskirkens prester. De måtte melde fra til stedets sokneprest om fødsler og dødsfall (§ 5). Ved utmelding måtte vedkommende være over 19 år (seneste konfirmasjonsalder) og møte fram personlig hos soknepresten (§ 15).

Dissenterne fikk ikke fulle borgerlige rettigheter i riket. Fortsatt sto Grunnlovens betingelser for hvem som kunne bli statens embetsmenn ved lag. Et av kravene var at man bekjente seg til den evangelisk-lutherske religion (Grunnloven § 92). De kunne heller ikke ha andre ombud og bestillinger i statskirken (dissenterloven § 11). Så lenge allmueskolen formelt var en kirkeskole, var det å være lærer å betrakte som en bestilling i statskirken. Lærerne i gymnaset og ved universitetet var embetsmenn. Dette utelukket dissenterne fra å være lærere.¹⁹⁹

Med dissenterloven løste man mange av kvekernes og andre dissenteres problemer og konflikter i forhold til rettsordenen. Dissenterloven regulerte flere av de «lovløse» områdene: Det ble mulig å avlegge annen erklæring som sidestilt med ed. Dermed kunne kvekerne inngå rettsgyldige avtaler og vitne i retten. Men dette løste ikke i første runde problemet med ed til konstitusjonen for å gjøre bruk av

198 Brandt 1884, s. 562. Apostasi til «den Papistiske Religion» var uttrykkelig straffbart etter NL 6-1-1, som var blant lovbestemmelsene som ble opphevet i dissenterloven § 19.

199 Se oversikten hos Breistein 2001 om dissenternes problemer med dissenterlovgivningen, s. 7-11.

stemmeretten. Dissenterloven overstyrte nemlig ikke Grunnloven (§ 51) på dette punktet.²⁰⁰ Problemet med ekteskapsinngåelsen ble løst i og med innføringen av ekteskapsinngåelse for notarius publicus (borgerlig vigsel) for dissenterne. Problemet med fødselsregistrering og registrering av dødsfall ble delvis løst, ved at dette nå skulle registreres uavhengig av de kirkelige handlinger dåp og begravelse som ble kirkebokført, men det var altså soknepresten som skulle føre også dette registrert. Det ble en lovregulert mulighet til å opprette alternative gravplasser som måtte godkjennes av «Sundhedspolitiet». Dissenterloven fastslo også at dissenterne beholdt alle plikter og rettigheter som ikke uttrykkelig var regulert i loven eller i Grunnloven. Med dette ble arverett og odelsrett ikke avhengig av statskirkens dåp for dissidentenes vedkommende. Men det betød på den annen side at trosbekjennelsen ikke kunne fritta for verneplikt. Dette ble overfor kvekerne det viktigste uløste problemet. Dissenterloven var en unntakslov på statsreligionens premisser og løste ikke alle kvekerens problemer. En indikasjon på dette er at utvandringen av kvekere fortsatte også etter 1845.²⁰¹

200 Dissenterloven åpnet for å erstatte ed med et løfte eller en bekreftelse som skulle anses som jevngodt med ed for dem som hadde en trosbekjennelse som ikke tillot ed. Dog kunne ikke den foreskrevne ed i dette tilfelle erstattes av et «ubeediget løfte», siden den var foreskrevet i Grunnloven (§ 51), Brandt 1884, s. 569. Ved motstrid gjelder Grunnloven «fremfor alle andre Love», Aschehoug 1875, s. 56. Aschehoug berører ellers ikke problemstillingen eksplisitt i avsnittet om ed til konstitusjonen, *ibid.*, s. 306. Det ser ikke ut til at problemstillingen ble aktualisert før mot slutten av 1870-tallet, Eidberg 2003, s. 240–244. Mendelsohn omtaler en kongelig resolusjon av 22.12.1853 som foreskrev en form av eden for jøder. Mendelsohn mener denne bestemmelsen løste problemet for jødene del også når det gjaldt eden som måtte avlegges for å oppnå stemmerett, Mendelsohn 1987 (1969), s. 309–310. Den kgl.res. viser til dissenterloven og til loven av 1851 som gjorde dissenterloven gjeldende for jødene, men den viser ikke til Grunnloven § 51. På den annen side foreskrev den kgl.res. av 22.12.1853 en ordlyd som kunne brukes ved avleggelse av ed for jøder. Så lenge det var en ed, og ikke et høytidelig løfte som ble avlagt, kan Mendelsohn ha rett i at problemet mht. stemmerett ble løst for jødene del i 1853.

Edsavleggelsen voldt særlig problemer for kvekere og baptister, men også i 1880-årene for «fritenkere». Ved grunnlovsendring i 1889 ble problemet med ed til konstitusjonen løst på samme måte som i dissenterloven, Aschehoug 1891, s. 349, Rygnestad 1955, s. 146–150. Eidberg som utførlig behandler baptistenes konflikter med myndighetene om edsavleggelse, ser ikke ut til å være klar over at tillatelsen for baptister til å erstatte ed med annen høytidelig bekreftelse (kgl.res. av 20. 5.1879) ikke omfattet eden til konstitusjonen, Eidberg 2003, s. 240–244. Brandt 1884, s. 569.

201 Breistein 2003, s. 50.

3.2 FØLGER FOR STATSSAMFUNNETS OG LOKALSAMFUNNETS RELIGIØSE ENHET

Innføringen av lovfestet religionsfrihet med dissenterloven fikk følger også på andre plan. Der statens og lokalsamfunnets religiøse enhet hadde vært rettslig sikret, ble en mulighet for religiøs mangfold prinsipielt innført, beskyttet og administrert av staten. Det ble mulig å være statsborger uten å tilhøre statens offentlige religion (3.2.1). Soknet omfattet ikke lenger prinsipielt alle dem som bodde i den geografiske enheten, siden de kunne være utmeldt av statskirken (3.2.2). Religionsfrihetens følger for statsreligionen behandles i kapittel 5.1.

3.2.1 Pluralisme i staten

I hvilken grad endret den norske konfesjonelle staten karakter med dissenterloven?²⁰² Det som siden reformasjonen hadde vært en religiøs enhetsstat, en evangelisk-luthersk stat, åpnet med denne loven for en viss grad av religiøs pluralisme, beskyttet av staten.²⁰³ Det var snakk om en begrenset pluralisme, loven ga mulighet for offentlig religionsutøvelse bare for kristelige trosretninger. Det var heller ikke tale om å rokke ved den evangelisk-lutherske religion (d.e. konfesjon) som statens offentlige religion, og dissenternes religionsutøvelse skulle foregå under offentlige myndigheters kontroll.²⁰⁴ Staten opprettholdt luthersk religion som *offentlig* religion, samtidig som dissenterende kristendom fikk en rett som *privat* religiøsitet i samfunnet.²⁰⁵ Flere forskere ser i ettertid dissenterloven som «et første oppløsningssignal for den norske enhetskulturen»,²⁰⁶ men i første omgang fikk loven begrensede virkninger.

202 Begrepet «den konfesjonelle staten» er preget av Gudmund Sandvik 1965, s. 100–115. Hos Sandvik er dette et statsforfatningsrettslig begrep for å betegne forholdet mellom staten og statsreligionen. Sandvik bruker begrepet i argumentasjon mot at man i Danmark-Norge etter reformasjonen og i Norge etter 1814 hadde en «kirke» og en «stat». Begrepet betegner en integrasjon som går begge veier: Staten er evangelisk-luthersk og i alle fall i enevoldstiden oppfattet som en guddommelig institusjon, mens forkynnelse og sakramentforvaltning er organisert som en del av statsapparatet. Sandvik mener at begrepet «kirke» eller «statskirke» for dette siste er mindre heldig, *ibid.*, s. 108. Oftestad kan anvende Sandviks begrep om integrasjonen av stat og religion, men framholder at dette ikke fanger inn alle aspekter ved religionen. Den konfesjonelle staten administrerte «et konkret kirkeliv med embeter, ordninger og kultiske handlinger», Oftestad 1998a, s. 88. Begrepet brukes her på samme måte som hos Oftestad, som betegnelse på integrasjonen mellom stat og religion i den religiøse enhetsstaten, uten at det utelukker at den statlig organiserte og institusjonaliserte religionsutøvelsen kan betegnes som «kirke» teologisk forstått og i sin sosiale realitet. Jf. Bloch-Hoell 1984.

203 Molland 1979 I, s. 184, Hassing 1991, s. 221, Oftestad 1998a, s. 121, Breistein 2003, s. 41, Elstad 2008, s. 93.

Dissenterloven anerkjente en rett til å være norsk statsborger og ha så å si alle borgerlige rettigheter uten å være medlem av statskirken – med ett viktig unntak: retten til å inneha statlige embeter.²⁰⁷ Så sant de var kristne dissenterne, fikk slike borgere rett til fri offentlig religionsutøvelse og rett til å danne menigheter.²⁰⁸ Dissenterloven anerkjente dermed også en rett til å organisere konkurrerende religiøs virksomhet ved siden av statskirken og dens menigheter.

I første omgang fikk loven som praktisk følge at det ble ordnede forhold for kvekerne, og for de katolske og anglikanske menighetene som hadde fått statens tillatelse til å etablere seg i 1842–1843. Det skulle gå noen år før loven ble benyttet til nyetableringer av trossamfunn i Norge, men på 1850-tallet etablerte metodistene og baptistene seg i Norge, og G.A. Lammers etablerte sin frimenighet.²⁰⁹ Mormonerne søkte anerkjennelse som kristent trossamfunn uten å lykkes.²¹⁰ I tillegg fikk jødene i 1851 samme rett som kristne dissenterne (3.3).

Dissenterlovens følger i form av oppløsning av statens religiøse enhet var svært begrensede i den første tiden, ja, i lang tid framover. Og: Pluraliseringen var eksplisitt holdt utenfor statens embetsverk. Det skulle fortsatt være kompakt evangelisk-luthersk. Det var bekjennelsesplikt til den evangelisk-lutherske religion for alle statens embetsmenn (Grunnloven § 92). Så selv om religiøs pluralisme ble tillatt av den norske staten i det norske samfunnet, ble det ikke på lenge noen pluralisering av statsmakten, det vil si den utøvende og den dømmende makt. Selv ikke embetsmennene som skulle administrere den religiøse pluralismen, kunne tilhøre noen

204 Det var ikke snakk om likebehandling eller «paritet» fra statens side, Brandt 1884, s. 546–549. Staten opprettholdt statskirken, kontrollerte dens forkynnelse og utøvelse, medvirket i den kirkelige styrelse og begunstiget den. Overfor de dissenterende bekjennelser stilte staten seg «udeltagende», uten aktiv medvirkning. «Den våger alene over, at dissenterne ikke ved sin religionsøvelse forstyrrer den borgerlige orden, og over at dissenterne ikke fornærmes eller forstyrrer i sin religionsutøvelse, men heri som i enhver anden lovlig gjerning bliver uantastede», ibid. s. 548. Statens rolle begrenset seg altså til å tilstå dissenterne full frihet og beskyttelse for deres religionsutøvelse. Likebehandling av alle religioner eller alle kristne bekjennelser karakteriserer Brandt som «indifferentisme» og anser det uforenlig med en statsreligion.

205 Oftestad 1998a, s. 139.

206 Haanes 1998, s. 241 med tilslutning av Breistein 2003, s. 41. Jf. Molland 1979 I, s. 185: «Nå var den konfesjonelle enhetsstats tid forbi.»

207 Molland 1979 I, s. 185.

208 Jf. dog Breistein 2001, s. 8–11 om dissenternes problemer med dissenterlovgivningen når det gjaldt ikke-ordnede menigheter, avleggelse av ed, vigselfrett, praksis ved dåp og nattverd, forbudet mot møter for lukkede dører og deltakelse i kommunale forhandlinger som vedrørte statskirken.

209 Hassing 1991, Eidberg 2003, Danbolt 1963. Så sent som i 1875 var antallet personer utenfor statskirken i Norge totalt 7 180, Breistein 2003, s. 53. Dette utgjorde 0,4 % av en befolkning på 1 813 424, *Statistisk årbok 1989*, s. 39, tabell 15.

210 Ulvund 2016.

annen religion enn statsreligionen. Forslag om endring av paragrafen om embetsmennes bekjennelsesplikt ble satt fram av Sylvester Sivertson allerede i 1845, men forslaget ble ikke realitetsbehandlet. Fra 1857 ble det gjentatte ganger framsatt forslag om opphevelse av denne paragrafen, første gang av daværende høyesteretts-assessor og stortingsrepresentant U.A. Motzfeldt. Det skulle gå nesten femti år fra dissenterloven ble vedtatt før Grunnlovens bekjennelsesplikt ble opphevet for dommere, og over sytti år før den ble delvis opphevet for statsråder. Den grunnlovsfestede bekjennelsesplikten ble i 1878 innskrenket til å gjelde dommere og statsråder, og bekjennelsesplikten for øvrige embetsmenn ble lovregulert i 1880.²¹¹ Bekjennelsesplikten for dommere ble opphevet først i 1892, mens bekjennelsesplikten for statsråder ble endret i 1919 til å omfatte minst halve statsrådet.²¹² Den siste rest av bekjennelsesplikt for statsråder ble ikke endelig fjernet før i 2012.

Når det gjaldt den lovgivende makt, var situasjonen en noe annen. Til stemmerett ved stortingsvalg og valgbarhet til Stortinget var det ikke knyttet noen eksplisitt konfesjonsforpliktelse. Den eden til konstitusjonen som måtte avlegges for å bli tatt opp i manntallet, innebar en aksept av Grunnlovens bestemmelser om den offentlige religion, men innebar ikke at man nødvendigvis måtte bekjenne seg til denne. Dermed var det ingen skranker mot at dissenterne kunne stemme ved stortingsvalg og være valgbare til Stortinget, hvis de da ikke var kvekere eller baptister som hadde en tro som forbød dem å avlegge ed.²¹³

Staten kom med dissenterloven i en dobbelt rolle med hensyn til religionen. Ved siden av å opprettholde statens offentlige religion skulle staten også administrere en religiøs pluralisme.²¹⁴ En følge av dette ble at staten måtte innføre sivil forvaltning på områder der kirken tidligere hadde stått for forvaltningen. Dette var nødvendig for at dissenterne skulle kunne innordnes under statens rettsorden uten å måtte stå i forbindelse med statskirken. En unngikk likevel ikke at dissentermenighetene måtte ha en viss kontakt med statskirkens forvaltning og dens prester. Inngåelse av ekteskap for sivil myndighet (borgerlig ekteskap) er det klareste uttrykket for dette. Det ble også problematisk med fødselsregistreringen som var knyttet til statskirkens dåp. Resultatet på kort sikt var en delvis fordobling av statens forvaltning på enkelte tradisjonelt kirkelige områder. Innføringen av sivil (verdslig) forvaltning på tradisjonelt kirkelige (religiøse) områder var på lengre sikt med på å legge grunnlaget for en videre sekulariseringsprosess.²¹⁵

211 Rygnestad 1955, s. 187–219, Haraldsø 1993, s. 327, Haanes 1998, s. 106–107.

212 Haraldsø 1993, s. 328.

213 Se nærmere 3.1.1, note 200.

214 Molland 1979 I, s. 184–185, Oftestad 1998a, s. 113–115, 1998c, s. 22–23.

215 Oftestad 1998a, s. 113–114.

Med sine begrensninger og begrensede praktiske følger innebar dissenterloven like fullt et stort og prinsipielt viktig skritt i retning av religionsfrihet i det norske samfunnet. Mens religionsfrihet tidligere hadde vært regulert gjennom dispensasjoner og privilegier, fikk man nå en generell lov som regulerte forholdene for kristne dissenter. Med dissenterloven ble også vilkårene for statens offentlige religion endret, selv om ingen lovbestemmelser som berørte den ble rørt, og selv om antallet dissenter var lavt i de første tiårene etter at loven trådte i kraft. Statskirken befant seg nå i en situasjon med religiøs pluralisme og konkurranse, noe som hadde en læremessig side (læremessige motsetninger), men ikke minst en strukturell og ordningsmessig side. Dette viste seg ikke minst i lokalsamfunnet.

3.2.2 Religiøst mangfold i lokalsamfunnet

På det lokale planet var statskirken organisert i sosio-geografiske enheter, sokn. Den geografisk bestemte soknemenigheten omfattet siden reformasjonen prinsipielt alle som bodde i soknet, og rommet «én kirke med én lære og én kultisk orden».²¹⁶ Unntakene gjaldt før 1845 en del utlendinger, og bestemte byer og steder i landet. Fra en side sett hadde allerede vekkellesbevegelsene innenfor statskirken, med haugevekkelsen som den viktigste, utfordret den lokale religiøse enheten. Vekkellesene bar med seg nye trospraksiser som ikke ble delt av alle innenfor soknet, etablerte nye former for religiøst fellesskap ved siden av den statskirkelige gudstjenestefeiring og hadde et kirkekritisk element. Men vekkellesenes nye religiøse praksiser og fellesskap ble mer et supplement enn et alternativ til statskirkens orden.

Med dissenterloven ble det mulig å danne ordnede frikirkelige menigheter. Denne retten grep forstyrrende inn i lokalsamfunnets religiøse enhet og medførte at den territoriale sokneforståelsen måtte suppleres med – og på sikt underordnes – et personalt element. En menighet i statskirken besto ikke lenger av alle som bodde i soknet, men alle personer som var medlem av statskirken og bodde i soknet. Medlemskapet i statskirken er dermed ikke lenger selvsagt, selv om dissenterne i lang tid er få og unntaksvis. Det er også først med dissenterlovens mulighet til å melde seg ut av statskirken at medlemskap i statskirken tematiseres. Ved at dissentermenighetene framtrer i lokalsamfunnet ved siden av statskirkens menighet, forandres statskirkens menigheter. Fra å være alle-omfattende sosio-geografiske størrelser avgrenses det geografiske menighetsfellesskapet av at det finnes andre menigheter ved siden av statskirkemenigheten, eller i det minste av muligheten for individet til å stille seg utenfor denne.

216 Til det følgende: Oftestad 1998a, s. 114–115, 121–124. Sitatet, s. 123.

Den læremessige siden ved pluralismen, at dissentersamfunnene representerte en annen lære enn statskirken, bidro til å gjøre statskirkens lære uselvfølgelig ved å manifestere alternative lærebygninger lokalt.

De lokale konfliktene omkring dissenterende kristendom dreide seg dels om «proselyttvirksomhet»: Hvordan dissentermenighetene rekrutterte statskirkemedlemmer. Det ble konflikter knyttet til alder for overgang fra statskirken til dissentermenigheter, om dissenterprester som delte ut nattverd til statskirkemedlemmer som gikk i dissentermenigheter, og om religionsundervisning av statskirkebarn i dissentermenigheter. Også andre veien var det saker om dissenternes forhold til statskirkens sakramenter og deres mulighet til å benytte kirkene, kirkeklokkene og kirkegårdene.²¹⁷ Den mest kjente konflikten dreide seg om dissenternes rett til å feire gudstjenester. Prost M.B. Landstad i Fredrikshald klaget i 1856 på metodistpastor Willerup, som etablerte konkurrerende gudstjenestefeiring i soknet, og etablerte en dissentermenighet. Han anfektet ikke statskirkemedlemmers rett til å melde seg ut av statskirken og danne dissentermenigheter, men han anfektet lovligheten av at en «uvedkommende prest» kom til soknet med konkurrerende gudstjenestevirksomhet for å verve medlemmer, «proselytter», og etablere en dissentermenighet. Landstad viste til *Confessio augustana* (CA), artikkel 14, om at ingen må forkynde evangeliet og forvalte sakramentene uten å være rettelig kalt. I denne konflikten brytes det nedarvede territorielle soknebegrepet mot den nye rettstilstanden. Landstad måtte gi tapt i forsvaret for den evangelisk-lutherske enhet i Fredrikshald sokn.²¹⁸ Landstad-saken demonstrerte at sokneprestens ansvarsområde ikke lenger var det geografiske området soknet med alle som bodde der. Det var mulig å bo i soknet uten å tilhøre statskirken. Dermed bodde det folk i soknet som soknepresten ikke hadde ansvar for å betjene. Endatil hadde disse – hvis de sluttet seg sammen i en dissentermenighet – lov til å feire offentlig gudstjeneste eller møte innenfor soknets geografiske grense, uten at det var å gå inn på sokneprestens ansvarsområde.

3.3 OPPHEVELSEN AV «JØDEPARAGRAFEN» OG JØDENE INN UNDER DISSENTERLOVEN

Gjennom hele 1840-tallet hadde det vært arbeidet for å få opphevet Grunnlovens forbud mot jøders opphold i riket. På alle storting, 1842, 1845 og 1848, hadde forslag om opphevelse av paragrafen vært behandlet. Et flertall hadde stemt for opp-

217 Rygnestad 1955, s. 252–338.

218 Rygnestad 1955, s. 31–33, Hassing 1991, s. 143–148, Oftestad 1998a, s. 122–123.

hevelse hver gang, men forslagene hadde ikke oppnådd grunnlovsmessig flertall. Et omsving skjedde før Stortinget i 1851. Konstitusjonskomiteen registrerte et omslag i opinionen. Ved voteringen 13. juni 1851 fikk forslaget om opphevelse av «jødeparagrafen» 93 stemmer, mens det var 10 stemmer imot. Grunnlovsvedtaket ble sanksjonert av Kongen 21. juli.²¹⁹

Jødenes rettsstilling var nå bestemt av sivillovgivningen. På grunn av forbudsbestemmelser i Norsk Lov var det nødvendig å gjøre endringer også i denne lovgivningen for at opphevelsen av jødeforbudet skulle bli effektivt.²²⁰ Regjeringen satte fram en proposisjon om at forbudsbestemmelsene i Norske Lov ble opphevet. Et flertall i regjeringen gikk inn for at Kongen fikk fullmakt til å fastsette de nødvendige bestemmelser om jødenes rettsstilling til de kunne bli fastsatt ved lov. Frederik Stang var blant statsrådene som tilhørte regjeringsflertallet. Statsråd Ridder-vold var imot å gi jødene fulle borgerrettigheter. Statsråd Løvenskiold ønsket ikke å oppheve forbudet i sivillovgivningen. Statsråd J.H. Vogt mente at proposisjonen ikke burde fremmes så sent i stortingssesjonen, men foreslo subsidiært å utvide dissenterloven til også å gjelde jødene.

Vogts subsidiære forslag ble utgangspunkt for Stortingets linje. Etter forslag fra U.A. Motzfeldt ble første paragraf utvidet fra å gjelde forbudene mot jøders opphold i riket i NL 3–22–1 og 2, til å gjelde alle bestemmelser som inneholdt forbud og restriksjoner mot å gi jøder opphold i riket. Stortinget vedtok i september en lov i to paragrafer som opphevet lovgivningens forbud mot at jøder oppholdt seg i riket, og bestemte at «Loven af 16de Juli 1845 om dem, der bekjende sig til den kristelige Religion uden at være Medlemmer af Statskirken, udvides til ogsaa at gjælde med Hensyn til dem, der bekjende sig til den mosaiske Tro».²²¹ Den foreslåtte fullmakten til Kongen om å kunne gi eventuelle særbestemmelser som avvek fra dissenterloven, ble strøket av Odelstinget. Loven ble sanksjonert 24. september 1851. Med denne loven kunne jøder fritt slå seg ned i riket. Jødenes rettslige stilling var nå på linje med rettsstillingen til kristne dissenter. Som de kristne dissenterne var de avskåret fra å være embetsmenn i staten etter Grunnloven § 92.

Det viste seg nødvendig med ytterligere to rettslige reguleringer av jødenes stilling. En egen form for edsavleggelse for jøder ble fastsatt ved kgl.res. av 22. desem-

219 Rygnestad 1955, s. 339–340, Mendelsohn 1987 (1969), s. 257–266, Aspelund 2008, Ulvund 2014, s. 289–293.

220 Til det følgende: Rygnestad 1955, s. 340–344, Mendelsohn 1987 (1969), s. 266–275, Aspelund 2008, s. 114–121, Ulvund 2014, s. 293–294.

221 *Lov om Ophævelse af det hidtil bestaaende Forbud mod at Jøder indfinde sig i Riget m.V.* av 24. september 1851, § 2, også gjengitt i Mendelsohn 1987 (1969), s. 273.

ber 1853.²²² Ekteskapsinngåelse for ikke-kristne var ikke tilstrekkelig dekket av dissenterloven. En egen lov om dette ble sanksjonert 22. juni 1863, med et tilhørende ritual.²²³

Opphevelsen av jødeforbudet førte ikke til noen stor tilstrømning av jøder i første omgang. I 1875 var antallet kommet opp i 34.²²⁴ Noen organisert jødisk menighet ble det ikke før i 1892, men da var allerede dissenterloven av 1845 erstattet av en ny dissenterlov av 1891.

Sammen med dissenterloven av 1845 og opphevelsen av konventikkelplakaten i 1842 utgjorde opphevelsen av grunnlovsforbudet mot jøders opphold i riket de viktigste endringene av norsk religionspolitikk og religionslovgivning i 1840-årene. Ettersom jødernes rettslige stilling ble regulert ved hjelp av dissenterloven, medførte ikke opphevelsen av forbudet mot jøders opphold i riket noen ny politikk når det gjaldt forholdet mellom staten, statsreligionen og religiøse dissenter. Det eneste nye momentet handlet om at en gruppe som ikke tilhørte den kristne religionen, nå ble tillatt og fikk rett til religionsutøvelse på linje med de kristne minoritetene.

Andre grupper som ble definert som ikke-kristne, oppnådde ikke det samme. Det fikk særlig mormonerne merke da de i 1852 organiserte seg og søkte om rett til religionsutøvelse i riket. Høyesterett avgjorde at de ikke kom inn under dissenterloven, fordi de ikke kunne regnes som kristne.²²⁵

3.4 SAMMENFATNING

Selv om dissenterloven av mange regnes som et prinsipielt gjennombrudd for religionsfriheten i det norske samfunnet, var det fortsatt snakk om en begrenset religionsfrihet. Det banebrytende var at man fikk en allmenn lov som ga rett til fri religionsutøvelse for kristne dissenter. Dette avløste de gamle formene for religiøs frihet og toleranse som forekom under eneveldet i form av spesifikke tillatelser og privilegier. Begrensningene lå i at retten til å danne menigheter bare gjaldt kristne dissenter. Det var lagt én viktig begrensning på dissenternes rettigheter, ved at de ikke kunne være embetsmenn og i praksis heller ikke lærere. Det ble også stilt en rekke krav til menighetene, blant annet om at møter måtte foregå for åpne dører. Loven løste en del av kvekernes problemer overfor staten, men ikke alle. Fortsatt

222 Rygnestad 1955, s. 343.

223 Mendelsohn 1987 (1969), s. 275.

224 Ulvund 2014, s. 294.

225 Ulvund 2016, s. 30.

måtte forstanderne forholde seg til statskirkens sokneprester. Og kravet om å avlegge ed til konstitusjonen for å kunne stemme ved stortingsvalg forble problematisk. Loven ble, som Ingunn Folkestad Breistein har karakterisert den, en unn-takslov på statsreligionens premisser (3.1, 3.2.1).

Den pluralismen som loven åpnet for, var begrenset til kristne trosretninger. Staten opprettholdt statskirkens lutherske religion som sin offentlige religion, mens den dissenterende religionen fikk rettslig rom som privat religiøsitet i samfunnet. I første omgang fikk loven begrensede virkninger. Det tok mer enn ti år før det ble etablert nye dissentermenigheter i medhold av loven, og dissenterne var tallmessig få i lang, lang tid framover (3.2.1).

Med dissenterloven ble også statskirkens territoriale sokneforståelse utfordret. Den måtte suppleres med et personalt element. Medlemskap i statskirken var ikke lenger selvsagt, selv om dissenterne i lang tid var unntak i de aller fleste lokalsamfunn. Dissidentenes medlemsverving skapte lokale konflikter. I enkelte tilfeller ble det også konflikt med statskirkens prester på grunn av deres konkurrerende gudstjenestefeiring (3.2.2).

Da «jødeparagrafen» i Grunnloven etter flere forsøk ble opphevet i 1851, ble det samtidig bestemt at jødene skulle komme inn under dissenterloven. Men jødene organiserte seg ikke i trossamfunn i Norge før i 1892. En gruppe som ble definert utenfor dissenterlovens virkeområde var mormonerne, som ikke ble anerkjent av norske myndigheter som kristne dissenter (3.3).

4. Øvrighetskirken utfordres: lokalt selvstyre, forkynnesfrihet og samlingsfrihet i statskirken

Den demokratiske komponenten i den nye norske staten ga muligheter for politisk mobilisering av nye sosiale grupper, særlig bøndene. Haugevekkelsen og bondepolitikken utfordret øvrighetskirkens hierarki av geistlige embetsmenn (4.1).

I årene omkring 1840 bidro vekkelsesbevegelsene og bondepolitikken til å utfordre øvrighetskirken særlig på tre måter. Religionspolitisk ble geistlighetens embetsprivilegier utfordret, og særlig deres monopol på forkynnelse, da konventikkelplakaten ble opphevet i 1842 (4.3). Forsamlingsfriheten som nå ble innført, legaliserte vekkelsesbevegelsens samlinger og førte med det til at menighetsforståelsen i statskirken kom ytterligere under press.

Ved formannskapslovene av 1836–1837 fikk lokalsamfunnet en valgt politisk representasjon. Dette bidro til å forsterke demokratiseringen av samfunnet som var påbegynt i 1814. Til å begynne med var ikke den demokratiserende effekten så sterk i praksis, men i prinsippet var et nytt viktig element kommet inn i det norske samfunnets struktur. Formannskapslovene medførte endringer som på flere måter kom til å utfordre det øvrighetskirkelige aspektet ved statskirkesystemet (4.2).

For det tredje: Bak disse lovendringene sto en bondestand som hadde oppdaget sin politiske styrke, og grupper av «vakte» lekmenn med ny selvbevissthet. Et utslag av lekmennenes nye selvbevissthet kom i den såkalte «forklaringsstriden», da innføring av nye utgaver av katekismeforklaringen vakte folkelig motstand. Man organiserte en opinion, til dels på den gamle måten med supplikker, men tok også i bruk de nye og moderne måtene å organisere en opinion på, og opptrådte overfor «authoriteterne» med en ny folkelig selvbevissthet. Motstanden kom særlig fra «vakte» kretser på grunn av det som ble oppfattet som læremessige endringer i forhold til de tidligere utgavene av Pontoppidans forklaring (4.4).

4.1 HAUGEVEKKELSEN OG BONDEPOLITIKKEN UTFORDRER ØVRIGHETSKIRKEN

Statskirken var også etter 1814 en *øvrighetskirke*.²²⁶ Den var styrt av Kongen som kirkestyre. Utførelsen skjedde ved kongelige embetsmenn etter kirkerettslige, læremessige og liturgiske direktiver utstedt av Kongen med lovs kraft.²²⁷ Allmuen var ved lovbestemmelser pålagt kirkelige plikter, og de var pålagt å finansiere drift av kirker, underhold og skyss av prester. Samtidig var utøvelsen av prestedtjenesten med forkynnelse, sjelesorg og betjening med kirkelige handlinger et privilegium som var embetsbærerens alene. Menighetene hadde ikke noen form for organisasjon eller valgt representasjon. De leke innslagene besto av prestens medhjelpere som var utvalgt av presten i samråd med prostens og beskikket av stiftsdireksjonen, videre av kirkevergene som var valgt til å ha ansvar for kirkehusene, og av kirkesangeren. Systemet var basert på at folket skulle betjenes med ord, sakramenter og andre kirkelige handlinger av sin prest, og at Kongen slik sørget for sine undersåtters religiøse ve og vel. Hver prest hadde sitt avgrensede embetsdistrikt, prestegjeldet. Prestene kunne ikke gå inn på andre presters embetsområde uten særskilt tillatelse. Menighetslemmene var bundet til å få de kirkelige handlingene utført innen sitt sokn av den presten som der hadde ansvaret. Tendensen som hadde blomstret opp under pietismen til ikke å nøye seg med den forordnede gudstjenesten, hadde ført til at «gudelige samlinger» utover dette var regulert i en egen forordning, den såkalte «konventikkelpakaten» av 1741. Denne statskirkens øvrighetskirkelige side kommer også under press i tiden omkring 1840.

To bevegelser bidro til dette. Haugebevegelsen og andre lekmannsbaserte vekkelsesbevegelser, og den bondepolitiske bevegelsen som også omfattet mange haugianere.

226 Begrepet «øvrighetskirke» vil her bli brukt om den statskirkelige strukturens patriarkalsk-paternalistiske side: Kirkens og religionens preg av å være lovbestemt av øvrigheten til å gjelde hele «allmuen» eller alle «undersätter», og presters, prosters og biskopers funksjon som myndighetspersoner som representerer øvrigheten i religions-henseende. Motsetningen til dette vil være en mer egalitær og demokratisk struktur, ikke nødvendigvis en ikke-statlig. Hos Oftestad brukes betegnelsen på en lignende måte, men i en annen historisk sammenheng, Oftestad 1998a, s. 15, 23, 33–38, mens Hallgeir Elstad bruker begrepet *øverheitskjerka* om de kirkelige strukturens integrasjon i «statsskipnaden», Elstad 2000a, s. 17. Dette siste vil hos meg komme inn under begrepet «statskirke».

227 Den grunnleggende rettskilden er *Christian Vs norske lov* (1685), 2. bok, som jeg har benyttet i utgaven fra 1982, samt *Kongeloven* (1665) som er trykt i samme publikasjon. Liturgien var foreskrevet i *Kirkeritualet* (KR 1685/1985) og *Alterboken* (*Forordnet Alterbog udi Danmark og Norge* 1688). Kirkerett og liturgi var modifisert ved en rekke forordninger og reskripter, men lå i grunntrekkene fast fra 1680-tallet til lenge etter 1814. Systemet er i hovedtrekk og detaljer beskrevet i Motzfeldt 1844. Det følgende støtter seg ellers til Oftestad 1998a, Elstad 2000a, s. 17ff, Furre 1997a og Furre 1999a, særlig s. 53–60.

Hans Nielsen Hauge hadde utfordret prestenes forkynnesmonopol. Han grep ordet som ulærd religionslærer og bega seg dermed inn på prestenes område. Han og de andre haugianske predikantene forkynte. I det øvrighetskirkelige systemet var dette forbeholdt prestene. Hauge opptrådte også som religionslærer i skrift. Han sto for utgivelse av oppbyggelseslitteratur, læremessige framstillinger og salmebok.²²⁸ Også ved sin prestekritikk utfordret han øvrighetskirken.²²⁹ I forkynnelsens innhold holdt Hauge og haugianerne seg til den statskirkelige læretradisjonen i dens pietistiske utforming, særlig i Pontoppidans katekismeforklaring. Man vektla omvendelsesforkynnelse og en kallsetikk som la grunnlag både for økonomisk virkestrang og med tiden for kongetroskap og øvrighetslojalitet.²³⁰ I sterkere grad enn den gamle statspietismen aksentuerte man det mystiske draget i pietismen, ikke minst i form av folkelig visjonær tradisjon.²³¹ Preste- og kirkekritikken ble dermed primært rettet mot det opplysningspregede presteskapet for avvik fra den pontoppidanske tradisjonen, og mot kirkelig praksis og kirkens territorielle institusjonelle struktur som ikke ga rom for mer personlig basert sammenslutning av troende. Haugianismen utfordret dermed ikke bare presteskapets lære- og forkynnesmonopol, men også menighetsforståelsen i statskirken.²³² Soknemenigheten var ikke nok for de vakte. De etablerte seg som en menighet i menigheten, i «vennesamfunn», og etablerte nettverk som gikk på tvers av de territorielt konstituerte soknemenighetene. Vennesamfunnet var ikke sterkt formelt organisert med foreninger, vedtekter og formelle ledelsesstrukturer. «Organisasjonen» var bygd opp av grupper av troende, gjerne knyttet til ett eller flere troende hushold. De sto i forbindelse med lederskikkelser og med andre vennesamfunn.²³³ Innenfor husholdets rammer kunne haugianerne til en viss grad omgå konventikkelplakaten. En husbond hadde full rett til å holde husandakt for seg, sitt hushold og sine gjester. Men gudelige samlinger utover dette som ikke var godkjent av presten, og preken ved fremmede ble rammet av konventikkelplakaten.²³⁴ Selv om haugebevegelsen i tråd med Hauges testament med tiden ble en kirkelojal bevegelse,²³⁵ fortsatte

228 Gundersen 2001.

229 Furre 1997a og 1999b. Det fantes også andre vekkelse som utfordret øvrighetskirken og samfunnsordenen enda mer radikalt, og ble ansett for farlige eller usunne selv av haugianerne. En del slike tilfeller er dokumentert i Sandberg 1839.

230 Oftestad 1998a, s. 79, jf. også den omfattende analysen av Hauges kristendomsforståelse, Aarflot 1969.

231 Amundsen 1995, s. 73–75.

232 Oftestad 1998a, s. 79.

233 Furseth 2002, s. 118–119, 140–146, Molland 1979, I, s. 78, 83.

234 Seierstad 1923, s. 167–197.

235 Molland 1979, I, s. 71, Oftestad 1998a, s. 83, Norderval 1999.

haugianerne og andre å arbeide for at vekkelsens ytringsformer, lekmannsforkynnelsen og vennesamfunnets samlinger skulle bli lovlige. Da dette ble tatt opp som sak av den bondepolitiske bevegelsen fra begynnelsen av 1830-årene, oppnådde man den nødvendige politiske tyngden til å drive kravet igjennom.²³⁶

Den bondepolitiske bevegelsen skjøt fart omkring 1830. Grunnlovens stemmerettsbetingelser favoriserte de jordeiende gruppene i samfunnet. Bøndene var langt den største gruppen stemmeberettigede. I kjølvannet av julirevolusjonen i 1830 fant en betydelig valgagitasjon sted blant bøndene fram mot stortingsvalget i 1832. Antallet bønder på Stortinget økte betydelig og var høyt på Stortingene i 1833 og 1836.²³⁷ Bondepolitikken program var preget av tre hovedtendenser: sparing, antibyråkrati og utvikling av politisk medborgerskap for bøndene. Man søkte å holde offentlige utgifter som embetsmennes lønninger nede. Man ville også overføre offentlige oppgaver fra embetsmenn til legfolk, fra fagskjønn til folkelig skjønn, fra statlig administrasjon til folkelig selvstyre. Det siste kan betraktes både som antibyråkratisk og som styrking av det politiske medborgerskapet.²³⁸ Fra 1830 og framover ble haugianerne en framtreddende gruppe blant bondepolitikere.²³⁹ Ole Gabriel Ueland, som første gang møtte på Stortinget i 1833 og som ble den sentrale bondelederen i flere tiår, hadde bakgrunn i et miljø sterkt preget av haugianismen, uten selv å tilhøre de egentlige haugianerne.²⁴⁰ Bondepolitikere fremmet to sentrale reformsaker med betydning for det kirkelige feltet: kravene om lokalt selvstyre og om opphevelse av konventikkelplakaten. Disse to kravene sto haugianere og andre bondepolitikere sammen om, og de lyktes med å drive dem igjennom i allianse med liberalt innstilte embetsmenn.

4.2 DET LOKALE SELVSTYRET OG KIRKEN: FORMANNSKAPSLOVENE 1836–1837

Innføringen av lokalt selvstyre kom til å utfordre øvrighetskirken og forholdet mellom prest og lokalsamfunn på flere måter. Formannskapslovene som ble vedtatt av Stortinget i desember 1836 og sanksjonert i januar 1837, fikk betydning for

236 Oftestad 1998a, s. 78, 83, Seierstad 1923, særlig s. 255–263, Skullerud 1971, s. 18–38.

237 Hommerstad 2014, s. 67–83 jf. Seip 1993 (1974), s. 149 og Skullerud 1971, s. 14.

238 Seip 1993 (1974), s. 154–155 om antibyråkrati og sparing. Hommerstad 2014, s. 211 om sparing og utvikling av politisk medborgerskap.

239 Skullerud 1971, s. 116–118. Sentrale navn var Michael Nielsen Grendahl, Ole Torgersen Svanøe og Ingebrighth Sæter.

240 Bergsgård 1932, I, s. 17–18. Skullerud 1971, s. 116 regner Ueland som haugianer med henvisning til Seierstad 1923, s. 256. Thrap 1905, s. 112 regner ikke Ueland som haugianer.

de kirkelige forholdene, først og fremst på lokalplan.²⁴¹ Med formannskap og representantskap fikk lokalsamfunnet organer som kunne representere det overfor embetsmenn og statlige myndigheter, men det var ikke dermed opplagt at de legitimt kunne representere den lokale menigheten i kirkelige saker. Etter noen års erfaring med de nye institusjonene var det blitt en utbredt oppfatning at det også var behov for en lokal kirkelig representasjon. Slik fikk formannskapslovene betydning for det kirkelige reformarbeidet.

På hvilke måter ble så øvrighetskirken utfordret ved innføringen av lokalt selvstyre? For det første ble forholdet mellom lokalbefolkning og øvrighet i alminnelighet endret, og dermed også forholdet mellom lokalbefolkningen og presten. Den embetsmannsbaserte lokalforvaltningen ble supplert med de to nye folkevalgte organene formannskap og representantskap som til sammen utgjorde kommunebestyrelsen. Dermed fikk man et visst folkestyre også på lokalplanet, skjønt det var mange avgrensninger i det lokale selvstyret. Blant annet ble mye ved det gamle på de viktige feltene skole og fattigvesen.²⁴² Den demokratiske effekten av reformen var ikke umiddelbart stor: valgdeltakelsen var lav i de første tiårene.²⁴³ I prinsippet var imidlertid grunnen lagt for en langtgående demokratisering av lokalsamfunnet. De nye folkevalgte organene fikk styringskompetanse på områder der embetsmennene før hadde vært enerådende. Med dette hadde man fått «et apparat som kunne være i stand til å ta på seg nye oppgaver, og i dette styringsapparatet hadde folkevalgte fått avgjørende innflytelse».²⁴⁴ På sikt fikk også de nye organene betydning ved at de ga mulighet for politisk deltakelse i lokalsamfunnet og politisk trening for nye grupper. Mange stortingsmenn hadde etter hvert bakgrunn som ordførere.²⁴⁵ Embetsmennene hadde ønsket seg en tydeligere motpart i de forhandlingene som måtte føres med lokalbefolkningen om veibygging og andre ytelser. Derfor hadde også embetsmennene gått inn for formannskapslovene.²⁴⁶ Det førte til at embetsmennene ved siden av seg fikk et lokalt folkevalgt

241 Om formannskapslovenes tilblivelse, Bergsgård 1937 og Hovland 1987, s. 31–47. Om det lokale selvstyrets utvikling fra 1837, Steen 1968 og Hovland 1987. Tilstanden før 1837 er beskrevet i Steen 1968, s. 13–20 og i Næss 1987. Av de nyere framstillinger av Norges historie betoner J.A. Seip 1993 (1974) og Sejersted 1991 (1978) formannskapslovene som et gjennombrudd for folkestyre på lokalplan, mens Pryser 1993 (1985) og A.L. Seip 1997 i større grad med Steen og Hovland betoner kontinuiteten og den begrensede demokratiske betydningen lovene hadde i den første tiden.

242 Steen 1968, s. 43–65, 181.

243 Steen 1968, s. 21–29, 180 som følges bl.a. av Pryser 1993 (1985), s. 301, 305–306.

244 Hovland 1987, s. 63.

245 Steen 1968, s. 183.

246 Steen 1968, s. 9.

organ som overtok en del av den myndigheten som hadde ligget dels hos dem selv, dels hos regionale institusjoner som amtmann og stiftsdireksjon, og dels i sentralforvaltningen. På sikt måtte det forrykke forholdet mellom embetsmann og lokalbefolkning. Det gamle forholdet mellom «øvrighet» og «allmue» måtte etter hvert bestemmes i nye, mer likeverdige termer.²⁴⁷

For det andre fikk de lokale kirkelige territoriale enhetene, soknene og ikke minst prestegjeldene, nye funksjoner ved siden av de kirkelige som lå til grunn for sokne- og prestegjeldsinndelingen. En kommune på landet skulle etter formannskapsloven utgjøres av et prestegjeld. Dermed fikk disse enhetene en dobbelt status som både kirkelige og verdslige enheter.²⁴⁸ Man valgte å ta den kirkelige inndelingen i prestegjeld som utgangspunkt for de nye kommunene, og ikke den rettslige inndelingen med tinglagene og skipreidene.²⁴⁹ Prestegjeldet, noen steder soknet, var allerede områdeenheter for skole- og fattigkommunene. Skole og fattigvesen utgjorde en vesentlig del, om lag tre fjerdedeler, av den lokale offentlige virksomheten målt i utgifter.²⁵⁰ Begge feltene hadde fra gammelt av hørt inn under kirken. Også etter formannskapslovene beholdt de sin kirkelige tilknytning. Ansvaret for finansiering ble tillagt formannskapene, mens den løpende forvaltningen ble lagt til det «kombinerte» formannskap. Her var presten selvskreven ordfører. Han hadde dessuten med seg medhjelperne. I tillegg satt lensmannen og formennene i organet. Det ble etter hvert erstattet av en fattigkommisjon (1845) og en skolekommisjon (1860) som besto av presten og et antall medlemmer oppnevnt av formannskapet.²⁵¹ Det siste kan tolkes som en utvikling i retning av skolens og fattigvesenets sekularisering,²⁵²

247 Knut Dørum har påvist at de første tiårene etter 1837 preges av konflikt mellom den gamle øvrigheten (de lokale embetsmennene) og den nye (formannskapene), Dørum 2010, s. 90–96. Ifølge Sverre Steen var forholdet mellom embetsmennene og de nye folkevalgte organene mer preget av samvirke enn av konflikt, Steen 1968, s. 155, 159. Steen mener at loven fjernet politisk konfliktstoff, *ibid.*, s. 181, men dette må modereres etter Dørum's klare empiriske funn.

248 I 1863 ble betegnelsen "herred" innført for landkommunene, Imsen og Winge 2003, s. 158 (Steinar Imsen). Det la terminologisk til rette for at det ikke lenger var nødvendig at kommunens og prestegjeldets utstrekning falt sammen.

249 Om de forskjellige kommunetypene som fantes før 1837, se Næss 1987, s. 22–29, Steen 1968, s. 13–14. Det var slett ikke selvsagt at prestegjeldet skulle legges til grunn for den kommunale inndelingen slik det hevdes av Furre 1999a, s. 65. I de tidligste utkastene til formannskapslov var inndelingen basert på tinglagene, se Haffner 1925, s. 6, Bergsgård 1937, s. 17–24.

250 I 1851 var kommunenes utgifter fordelt på skolevesenet 13,5 %, fattigvesenet 63,3 %, veier o.l. 19,6 % og andre utgifter 3,6 %. Skole- og fattigvesen sto til sammen for 76,8 % av de kommunale utgiftene. Dette falt til 67 % i 1866 og til 56,5 % i 1885. Veiutgiftenes andel er noenlunde konstant, mens andre utgifter stiger til 10,6 % i 1866 og 23,8 % i 1885. Hovland 1987, s. 83, tabell 3.

251 Oftestad 1998a, s. 103–106, Steen 1968, s. 43–65.

252 Oftestad 1998a, s. 106.

men i så fall som svært forsiktige skritt i den retning. Det som i større grad ga prestegjeldet en verdslig-politisk status ved siden av den kirkelige, var de klart «verdslige» funksjonene som ble lagt til prestegjeldets politiske representasjon, formannskap og representantskap. Det dreide seg blant annet om lokalt ansvar for ytelser til veibygging, ansvar for kornmagasiner og kompetanse til å sette i verk nye lokale tiltak.²⁵³ Allerede i 1814 hadde man tatt første skritt i retning av å gi prestegjeldet politiske funksjoner. Da ble det nemlig fastsatt at prestegjeldet på landet var valgdistrikt ved stortingsvalg.²⁵⁴ Formannskapslovene bygde i vesentlig grad ut prestegjeldets – og til dels soknets – politiske funksjoner.²⁵⁵

I prestegjeldet hadde dermed presten fått kompetente representative organer for lokalbefolkningen ved siden av seg. Disse måtte han forholde seg til i skole- og fattigsaker, og også i en del kirkesaker. Prestegjeldet hadde ved siden av de kirkelige funksjonene fått en rekke verdslige, politiske funksjoner. Det å sokne til samme kirke og bli betjent av samme prest konstituerte ikke lenger lokalsamfunnet i samme grad som før. At soknet også kirkelig sett var i omforming fra territoriell enhet til en kombinert territoriell og personalt forstått enhet på grunn av dissenterloven av 1845, har vi sett tidligere (3.2.2).

I hvilken grad ble formannskapet og representantskapet også en lokal *kirkelig* representasjon? Historikere har ofte regnet med at kirkelige saker inngikk i formannskapenes ansvarsområde.²⁵⁶ Ser en nærmere etter, dreier det seg stort sett om kjøp av den lokale kirken og drift og forvaltning knyttet til kirkehuset og kirkegården.²⁵⁷ Om formannskapet og representantskapet hadde saker vedrørende kirkehuset, hang det først og fremst sammen med formannskapets rolle som kirkeeier eller kirkekjøper.²⁵⁸ Fortsatt var det mange steder private kirkeiere, enkeltpersoner eller større eller mindre interessentskaper. Dermed var ikke saker vedrørende kirkehuset nødvendigvis formannskapets ansvarsområde. Ansettelse av kirkesanger lå på lokalplan til det kombinerte formannskapet i skolesaker og der nest hos stiftsdireksjonen. Det ser også ut til at formannskapene mange steder tok over administrasjonen av allmuens vedlikeholdsplikt på visse hus på prestegården.

253 Steen 1968, s. 11–12, 37–42, 76–98.

254 *Kongeriget Norges Grundlov* §§ 51, 55 og 58 (samme §§ -nr. både i 17.mai-grunnloven 1814 og i november-grunnloven 1814).

255 Se nyere undersøkelser av formannskapenes funksjon, arbeid og utviklingen av en folkelig politisk kultur, Dørum 2013, 2016, s. 142–144 og Bjerkås 2016.

256 Jf. Steen 1968, s. 66–75, Pryser 1993 (1985), s. 311 (uten konkrete eksempler), Seip 1997, s. 47 og *NOU 1989:7*, s. 39.

257 Slike saker ble som regel ivarettatt av soknevisse avdelinger av formenn og representanter, de såkalte soknestyrene, Hovland 1987, s. 74.

Den lokale utredningen av prestens lønn kom imidlertid ikke under formannskapets og representantskapets ansvarsområde.²⁵⁹

Mer komplisert ser det ut til å ha vært med presteskys til annekse. Denne skulle etter gjeldende rett avtales mellom presten og allmuen. Et formannskap i et Bergens-prestegjeld vedtok en forandring i presteskysen som ble påklaget til regjeringen av et mindretall. Regjeringen fant å ikke kunne avgjøre dette spørsmålet, da regulering av skysen berodde på en gjensidig overenskomst, en kontrakt, mellom prest og allmue. Presten hadde rettsgyldig krav på at skysen forble uforandret i hele sin embetstid. Kirkedepartementet anså derfor kommunebestyrelsen uberettiget til å endre denne «contractsmæssigen bestemte Præstation» mot vedkommende prests vilje. Som fattet utenfor kommunebestyrelsens kompetanse måtte derfor beslutningen betraktes som ugyldig.²⁶⁰ Nå trenger ikke det å bety at det lå utenfor formannskapets kompetanse å representere allmuen som prestens motpart i kontraktsforhandlingene om presteskys. Men det lå utenfor formannskapets kompetanse ensidig å vedta en endring av en allerede inngått kontrakt.

258 En del steder var kirken kjøpt tilbake av menighetene før 1837, som regel ved en sammenslutning av bønder, d.v.s. et interessentskap. Også etter 1837 ble en del kirkekjøp i formen gjennomført av lokale interessentskaper og ikke formelt sett av formannskapet. En skal for øvrig merke seg at U.A. Motzfeldt i sin kirkerett aldri omtaler formannskapet eller representantskapet som kirkeeier, men konsekvent bruker termen «menigheden», ev. «prestegjeldet» om lokalbefolkningen som kirkeeier, Motzfeldt 1844, s. 128–131. Det samme er tilfelle i *Lov angaaende Kirker og Kirkegaarde* av 24. september 1851. Også i denne loven omtales «menigheden», ikke formannskapet som det subjektet som kan eie kirker. Loven avskaffer ikke privat kirkeieierskap, men legger opp til menighetens eierskap som normalen, og forbyr uttrykkelig salg av kirker som er i menighetens eie til private. I praksis har det vært formannskapet som har handlet på menighetens vegne i kirkesaker – som økonomisk ansvarlig instans i lokalsamfunnet.

Jeg deler ikke oppfatningen i *NOU 1989: 7*, s. 39 om at det kirkelige saksfeltet «automatisk og selvsagt» gikk over til de nye organene. Det er riktig at mange kommuner «fra første stund [tok] på seg det økonomiske og forvaltningsmessige ansvar på det kirkelige området – enten det gjaldt prestegård, kirkegård eller kirkebygg», men det gjaldt ikke alle kommuner og hadde ikke sammenheng med at «systemet bygget på den kirkelige inndeling, og at prest og medhjelpere gjerne ble de førende også i de nye formannskap». Forholdene i Ørsta og Volda kan illustrere poenget mitt: Her var det forskjellige eiendomsforhold vedrørende kirkehuset i de to soknene. I Ørsta var kirken og prestegården i privat eie, i Volda var kirken og prestegården i menighetens eie. Økonomien vedrørende kirke og prestegård lå i det siste tilfellet under formannskapet, i det første tilfellet ikke, Nerbøvik 2004, s. 325.

259 Edgar Hovland påpeker med rette at prestelønningene med full tyngde påhvile lokalsamfunnet, men at utgiftene var usynlige i kommunesammenheng, Hovland 1987, s. 87. I 1851 fremmet for øvrig daværende sokneprest (senere biskop) Halvor Olsen Folkestad forslag om at formannskapene skulle kunne agere på menighetens vegne i spørsmål om presters og andre «Kirkebetjentes» lønning, *St. forh.* 1851, 7 D, s. 354.

260 *Dept. tid.* 1841, s. 391–392.

Så langt har det utelukkende dreid seg om økonomiske kirkelige saker. Utover i århundret kom også ansettelse og lønn av organister og kirketjenere til å bli formannskapetets eller kommunebestyrelsens saker. Men prestelønnen ble aldri en kommunal sak, selv om det meste av den ble utredet lokalt.

En annen av formannskapetets funksjoner var å kunne avgi uttalelser på lokalsamfundnets vegne. Formannskapene ble av sentraladministrasjonen brukt som høringsinstanser både i lovspørsmål og i spørsmål om omregulering av prestegjeld og kommuner. På det kirkelige feltet ble alle landets formannskap hørt i (minst) to lovspørsmål. I 1840 var formannskapene høringsinstans i forbindelse med Claus Winter Hjelms lovforslag om religionsfrihetens grenser.²⁶¹ I 1845 ble det innhentet erklæringer fra formannskapene om forslag til forandring i geistlighetens lønnsforhold.²⁶² Men da dissenterlovskommisjonens innstilling ble sendt på høring i 1844, ble bare de kirkelig sakkyndige instansene hørt, nemlig biskopene og teologisk fakultet.²⁶³

Nettopp dissenterloven av 1845 skulle en tro ville gjøre det problematisk å anse formannskapet for en lokal kirkelig representasjon. Formannskapet representerte alle bygdas innbyggere i felles anliggender, også de som var dissenter. Etter dissenterloven måtte det bli klart at formannskapet ikke uten videre kunne representere den lokale kirkelige menigheten. Det ser ut til at denne erkjennelsen vokste fram gradvis i årene etter at dissenterloven trådte i kraft.

I viktige lokalkirkelige spørsmål som prestegjeldsdeling ble formannskapet benyttet som høringsinstans. Dagfinn Mannsåker skriver at

med formannskapslovene frå 1837 fekk folket i bygd og by organ som det i alle tilfelle var naturleg og i mange tilfelle naudsynt å leggja slike lokalkyrkjelege saker fram for. Når prestegjeldsdeling eller anna embetsregulering var avhengig av nye økonomiske ytingar frå soknefolket, måtte kommunestyret i alle høve ta standpunkt til spørsmålet, og det ser ut til at det same skjedde i alle andre delingssaker også.²⁶⁴

Den viktigste grunnen til å legge slike delingssaker fram for formannskapet omtales imidlertid ikke av Mannsåker. Saken var at spørsmål om prestegjeldsdeling

261 Andreas Seierstad har gått igjennom dette materialet, Seierstad 1923, s. 282–293. Ifølge Seierstad var dette første gang formannskapene ble hørt i et lovspørsmål. Sverre Steen skriver at det hvert år i 1840-årene kunne komme tre–fire slike lovsaker til formannskapene til uttalelse, noe som avtok betraktelig i tiåret etter, Steen 1968, s. 39, 41.

262 *Betænkning* 1846, s. VII, Haffner 1925, s. 158.

263 Haffner 1925, s. 157.

264 Mannsåker 1954, s. 46.

ikke bare berørte den kirkelige inndelingen, men også inndelingen i kommuner – som fulgte prestegjeldsinndelingen.²⁶⁵

Formannskapene kunne også henvende seg til høyere myndigheter med søknader og andre initiativ. To formannskaper videresendte i 1845 protester mot den «omarbeidede forklaring» til Kirkedepartementet med tilslutning.²⁶⁶ De fleste slike skriv hadde imidlertid form av «andragender» eller «supplikker» fra en større eller mindre gruppe privatpersoner.²⁶⁷ Men da representantskapet i Valle i Setesdal i 1849 sluttet seg til en protest fra 346 menighetslemmer, påpekte biskop von der Lippe at saken ikke vedkom representantskapet. Han sendte saken til det «combinerede» formannskap i skolesaker som formelt var den riktige instansen, siden det gjaldt et spørsmål om lærebok i skolen.²⁶⁸

Det kan da se ut til at formannskapet i de første årene etter 1837 i visse henseender og i mangel av noe annet ble ansett også som en representasjon for de lokale menighetene,²⁶⁹ men at dette etter dissenterloven av 1845 ble oppfattet som mer problematisk.

Fra geistlig hold ble det ved flere anledninger på 1840-tallet understreket at lokalmenighetene manglet en legitim representasjon. Allerede i debatten omkring Hjelms lovforslag i 1840–1841 ble dette hevdet av prestene P.P. Aabel og J.L. Arup.²⁷⁰ Aabel kritiserte at formannskapet kunne avgjøre lokale kirkesaker på egen hånd, og trakk fram som eksempel at formannskapene på egen hånd ble bedt om å avgi uttalelser om Hjelms lovforslag. At formannskapene agerte kirkelig representasjon, var like kritikkverdig som å legge kirken med dens åndelige saker «under den verdslige Regjering og den juridisk-politiske Statsstyrelse».²⁷¹ Aabel foreslo at den kirkelige delen av det «combinerede» formannskap, nemlig presten og medhjelperne, skulle utgjøre en lokal kirkelig representasjon.²⁷² Aabel gjentok

265 I en redaksjonell artikkel om behovet for større geistlig betjening i landet i MgbL. 1859, nr. 6 (6.1.) fremføres betenkeligheter ved prestegjeldsdeling fordi det også medfører kommunedeling. Den tette forbindelsen mellom prestegjeld, kommune og valgmannsdistrikt framheves.

266 Volda og Stryn formannskaper, Nilsen 1953, s. 127–128.

267 Skronnal 1929, s. 113, 120–123.

268 Koht 1907, s. 67. Se for øvrig avsnittet om forklaringsstriden nedenfor.

269 Jeg kan ikke se at formannskapet overtok myndighet som hadde tilligget presten. Formannskapet gikk dels inn i kirkeeierens rolle, dels i rollen som representasjon for «allmuen». Jeg finner derfor Lars J. Berges påstand om at presteskapet ved innføringen av formannskapene «mistet mye av sin innflytelse over de lokale kirkesakene», lite begrunnet, Berge 2001, s. 94. Det en kan hevde er at «allmuen» representert gjennom formannskapet kunne framstå med større tyngde i forhandlinger med prest og kirkelige øvrigheter.

270 Berge 2001, s. 64, 66–67, 94–95.

271 Aabel 1841, s. 454 sitert etter Berge 2001, s. 66.

272 Aabel 1841, jf. Berge 2001, s. 95.

sitt syn i 1846 da han tok til orde for en bred drøfting om å innføre en kirkelig representasjon:

Men det er ikke gjennom de almindelige Præstegjælds- og Amts- eller By-Kommune-Formandskaber saadan forberedende og indledende Prøvelse bør ske; thi disse repræsentere ikke *Kirken* eller Menighederne i kirkelig Henseende, men *Kommunerne* i verdslige og økonomiske Sager, og ere paa Grund af deres Valg og Sammensætning inkompetente Dommere i kirkelige Anliggender.²⁷³

I august 1845 motiverte biskop von der Lippe sitt forslag om prostivise prestemøter med at formannskapene ikke kunne representere menighetene bortsett fra i økonomiske saker. Etter hans oppfatning burde det finnes en kirkelig representasjon som kunne utfylle formannskapene.²⁷⁴ Nedre Borge-syssels Provsties geistlige forening drøftet spørsmålet om innføring av «Menighedsformandskaber» på sitt møte 24. juni 1846 i Heie prestegård. Alle var enige i at kirkeforfatningen trengte reform. Særlig anså man det nødvendig at menigheten fikk en egen representasjon som var uavhengig av kommunalrepresentasjonen, og som fikk anledning til å uttale seg om saker vedkommende kirken.²⁷⁵ Enkelte var dessuten bekymret for at folkets kirkelige interesse og engasjement skulle svekkes og interessen forskyves mot det politiske feltet der man hadde fått medinnflytelse i og med formannskapslovene. Som motvekt ønsket man å gi menigheten medinnflytelse i kirkelige saker gjennom et eget representativt organ.²⁷⁶

I 1850–1851 var det blitt en allment utbredt oppfatning at formannskapet ikke legitimt kunne være menighetens representasjon. Denne oppfatningen ble delt ikke bare av prester, men også av Kirke-departementet, Stavanger amtsformannskap og Stortinget. I innstilling til kgl.res. av 7. september 1850 drøftet Kirke-departementet flere forslag fra biskop von der Lippe om forandring av visitasreskriptet av 26. oktober 1818. Et av von der Lippes forslag var at blant annet formannskapet skulle møte i visitasmøtet sammen med prest, medhjelpere og kirkeverger. Kirke-departementet hadde interessante prinsipielle innvendinger mot dette:

Man har ligeledes fundet det betænkeligt, ved at nævne Formændene som faste Medlemmer af Visitatsmøderne, paa en Maade at *anerkjende Formandskabet*

273 Aabel 1846, s. 478.

274 Berge 2001, s. 166.

275 *TThK* II, 1849, s. 128.

276 J.L. Arup målbar dette sterkest, Berge 2001, s. 64, 94. Jf. den geistlige forening i Nedre Borge-syssel, ref. forrige note.

*som en kirkelig Corporation (min uth.), repræsenterende Menighedens aandelige Interesser, hvilket ogsaa kunde befrygtes at ville fjerne Udsigten til at faae de kirkelige Anliggender saaledes ordnede, at de enkelte Menigheder faae sine kompetente Organer.*²⁷⁷

Kirkedepartementet og regjeringen anså med andre ord ikke formannskapet for en kirkelig legitim korporasjon i 1850. Samme syn finner vi i et andragende fra åtte ordførere om en kirkeforfatning. Dette ble tiltrådt av Stavanger Amtsformannskap og oversendt regjeringen i 1850: «At Formandskaberne, omendskjønt udvalgte i et andet Øiemed, optræde som Menighedens Tolk, maa af Mangel paa nogen anden Repræsentation vel undskyldes, [...]»²⁷⁸ I Stortinget fremmet fire representanter i 1851 forslag om blant annet «et Slags kirkelig Formandskab eller Kirkeraad» som fikk støtte i Stortingets kirkekomité.²⁷⁹

Det var med andre ord utbredt enighet om at formannskapet ikke tilfredstilte behovet for en lokal kirkelig representasjon, og at det var ønskelig med en eller annen form for representasjon av menigheten. Formannskapets kompetanse i de økonomiske spørsmålene som berørte kirkehus og kirkegård ble ikke bestridt, men i de mer åndelige, læremessige og moralske spørsmålene trengtes en kirkelig representasjon. Hvor demokratisk valgt denne kirkelige representasjonen skulle være, og i hvilken grad den skulle representere menighetens interesser overfor prest og kirkestyre, eller være prestens forlengede arm i tilsynet med de åndelige og moralske forhold i prestegjeldet, var det delte meninger om.

Formannskapslovene og det lokale selvstyre forrykket det etablerte forholdet mellom «øvrighet» og «allmue», og bidro til å endre lokalsamfunnets status fra kirkelig inndelte sokn og prestegjeld til enheter med både kirkelige og politiske funksjoner. Selv om formannskap og representantskap befattet seg med saker av økonomisk karakter som angikk kirker, kirkegårder og prestegårder, ble de ikke ansett å kunne representere menighetene i åndelige og moralske anliggender. Dette ble etter hvert tydelig i tiden etter at dissenterloven av 1845 trådte i kraft. Innføringen av lokalt selvstyre og medbestemmelse på det politiske feltet utfordret imidlertid statskirkens øvrighetskirkelige karakter, og bidro til krav om tilsvarende medbestemmende eller selvstyrende organer på det kirkelige feltet i form av menighetsråd eller «et Slags kirkelig Formandskab».²⁸⁰

277 *Dept. tid.* 1850, s. 758.

278 Sitert etter gjengivelsen i *TTnK* IV, 1853, s. 274.

279 Representantene Neergaard, Veseth, Krognæss og Koren, *St. forh.* 1851, 7 D, s. 354, 355–356.

280 Jf. Berge 2001, s. 127.

4.3 OPPHEVELSEN AV KONVENTIKKELPLAKATEN

Den mest direkte utfordringen til det øvrighetskirkelige systemet utgjorde lekmannsforkynnelsen i vekkelsenes samlinger. Her ble, som vi har sett ovenfor, presteskapets forkynnes- og læremonopol utfordret, men også menighetsforståelsen i statskirken. Her kom også en av de mest betydningsfulle religionspolitiske endringene i 1840-årene ved siden av dissenterloven.

I 1836 vedtok Stortinget å oppheve konventikkelplakaten.²⁸¹ Forslag var reist fra haugianerhold og samlet oppslutning fra bonderepresentantene og fra de liberalt innstilte blant embetsmennene. Regjeringen nektet sanksjon. Det samme gjentok seg i 1839. Et forsøk fra regjeringen på å ta over initiativet ved å la den regjeringsutnevnte lovbokforfatteren Claus Winter Hjelm utrede spørsmålet, slo feil da Hjelms forslag (1840, se 8.4) ville innebære en mer restriktiv linje. Et nytt forsøk med tremannskommisjonen av 1841 førte til en innstilling²⁸² og en kongelig proposisjon som ble lagt fram for Stortinget i 1842. Proposisjonen gikk ut på å erstatte konventikkelplakaten med nye bestemmelser som ga privat samlingsfrihet, men som inneholdt visse restriksjoner for omreisende predikanter. Stortingsflertallet ønsket imidlertid å tvinge regjeringen til full opphevelse av konventikkelplakaten ved tredje gangs likelydende lovvedtak (etter regelen i Grunnloven § 79). Et forslag fra biskop Jacob von der Lippe og presten Jens Lauritz Arup om at presten skulle ha rett til å møte i gudelige samlinger, ble avvist. Denne gangen sanksjonerte regjeringen etter innstilling fra kirkestatsråd Poul Christian Holst. Dermed ble ikke konflikten mellom Storting og regjering tatt helt ut, men det var åpenbart at regjeringen led politisk nederlag for Stortinget.

Dermed ble «gudelige samlinger» og lekmannsforkynnelse legalisert. Det vil si: «verdslig» straff for å samles til gudelige forsamlinger og for forkynnelse ved lekmennt ble opphevet. Fra en juridisk synsvinkel var prestens forkynnesmonopol opphevet, og møter i sonen mellom den offentlige, statlig anordnede gudstjenesten og den private husandakten i husstanden ble tillatt. Haugianerne tolket det som en seier og en statlig anerkjennelse av fri lekmannsvirksomhet.²⁸³

281 Det finnes mange framstillinger av forløpet. Jeg viser for det følgende til Slaattelid 1921, Seierstad 1923, s. 255–315, Oftestad 1998a, s. 107–112 og Supphellen 2012, s. 100–112. Nevnes kan også Skullerud 1971, s. 18–38 som særlig legger vekt på bondeopposisjonens holdning, og Stensby 1996 som også har detaljerte oppgaver over de enkelte stortingsrepresentantenes stemmegivning.

282 Jf. 3.1.1, note 193.

283 Slaattelid 1921, s. 109, Molland 1979 I, s. 175. Dette er hovedperspektivet på opphevelsen av konventikkelplakaten i lekmannsbevegelsens egen historieskrivning, se Sverdrup 1918, s. 18 og Rudvin 1967, s. 144. Lekpredikanten Erik Venjum diktet en sang av glede over at plakaten var opphevet. Den framheves i litteraturen som et representativt uttrykk for lekmannsbevegelsens reaksjon. Teksten er gjengitt i Sverdrup 1918, s. 256–257.

Fra en annen synsvinkel kan opphevelsen av konventikkelplakaten også ses som ledd i en mer allmenn tendens til liberal-politisk fjerning av reguleringer og privilegier. Det ble også fra liberalt hold lagt vekt på at ikke stat og kirke, tvang og tro ble blandet.²⁸⁴

Det skulle komme til å stå strid i lang tid om lekmannsforkynnelsen kirkelig sett kunne anses som legitim. Det vanskelige punktet var bekjennelsens ord om at kun de rettelig kalte kirkens tjenere kunne forkynne Guds ord offentlig (CA 14). Etter opphevelsen av konventikkelplakaten ville ikke lenger lekmenn som opptrådte som predikanter kunne straffes slik som før. Prester flest ville imidlertid ikke anerkjenne at lekmenn hadde noen kirkelig legitim rett til å forkynne offentlig. Dette forble et vanskelig punkt for den delen av vekkelsen som ønsket å være lojal mot den lutherske kirkens bekjennelse, og bidro også til kontroverser om hva som var den rette formen for indremisjonsvirksomhet.²⁸⁵ Opphevelsen av konventikkelplakaten kunne betraktes slik at norsk lovgivning kom i konflikt med den lutherske bekjennelsen som var foreskrevet lærenorm for den norske statskirken, og at det oppsto en normkonflikt i Den norske kirkes rettsgrunnlag.²⁸⁶ Bekjennelsesskriftene var imidlertid ikke å betrakte som vanlige lovtekster.²⁸⁷ Det er med andre ord i så fall ikke en konflikt hvor lov står mot lov på samme nivå, men en konflikt mellom en kirkelig lærenorm og en statlig (og statskirkelig) lovbestemmelse. Konsekvensen ut fra denne betraktningen ble at den kirkelige lærenormens forpliktelse ble devaluert.²⁸⁸ For mange prester – og underveis i prosessen for det teologiske fakultet (professor Keyser og lektor, senere professor, Kaurin) – var dette hovedsaken. Det var av konfesjonelle grunner betenkelig å oppheve konventikkelplakaten betingelsesløst.²⁸⁹

Med den religiøse lekmannsvirksomheten, med samlinger, forkynnelse og publisering av oppbyggelseslitteratur bemektiget lekfolket seg nye religiøse roller og kommunikasjonsformer. Hittil hadde religionen vesentlig vært forvaltet av de statlige makthaverne gjennom dens geistlige embetsmenn. Nå ble ikke religionen i samme grad formidlet «ovenfra», fra statsmakten. Religionen fikk nye folkelige uttrykk som gikk utover husstandens privatsfære, og ikke minst ytret religionen seg i nye former for folkelig religiøs praksis. Opposisjonen mot øvrighetskirken

284 Berge 2001, s. 86. Jf. Ellingsen 1973, s. 8: «For den demokratiske og standsbevisste opposisjon mot embetsmannsstyret var det naturlig å opponere også mot presteskapets monopolstilling i det religiøse liv.»

285 Oftestad 1980.

286 Oftestad 1998a, s. 111–112.

287 Aschehoug 1879, s. 304 (1892, s. 481) og Oftestad 1995a, s. 25.

288 Som påpekt av Oftestad 1998a, s. 111.

289 Stensby 1996, s. 96.

fikk mer form av parallell og supplerende religiøs sosial praksis, enn av innholdsmessig alternativ religion. Opphevelsen av konventikkelplakaten medførte at denne parallelle religiøse praksisen ble anerkjent og lovlig. Den verdslige lovgivningens vern omkring de øvrighetskirkelige strukturene ble rökket. Liberalt innstilte prester som J.L. Arup var enige i at lovens tvang og straff var uegnet til å holde folk til religiøs sannhet, men mente at kirken burde rustes til bedre å hevde denne sannheten gjennom at den fikk en egen organisasjon og egne kompetente organer.²⁹⁰

Ved å utfordre øvrighetskirken hadde haugebevegelsen satt i gang en prosess. Med opphevelsen av konventikkelplakaten hadde man kommet til avgjørende resultater som bidro til å bygge ned statskirkens øvrighetskirkelige preg. Lekfolket kunne fritt samles til oppbygginger, de kunne selv fritt forkynne. Dette berørte prestenes forkynnesmonopol og embetsprivilegier, men det berørte også Kongens egen anordningsmyndighet på det religiøse området. Tidligere hadde all lovlig offentlig og kollektiv gudsyndkelse vært anordnet av Kongen. Nå ble en del av dette frigitt, mens hele prestens embetsvirksomhet og all gudstjeneste i statskirken fortsatt lå under Kongens anordningsmyndighet. Dessuten berørte dette et punkt i kirkens lærenormer, nemlig CA 14. Til sist berørte dette også menighetsforståelsen i statskirken. Det geografisk konstituerte soknet med menighetslemmenes «soknebånd», det vil si deres plikt til å la kirkelige handlinger utføre ved den soknepresten eller kapellannen som hadde ansvar for soknet, fikk en uformell struktur av gudelige samlinger ved siden av seg. Deltakerne i disse samlingene hadde en dobbel tilhørighet, en soknetilhørighet som ble betraktet som mer utvendig, og en tilhørighet til vennesamfunnet som ble betraktet som mer egentlig. I prosessen framover skulle disse uformelle vennesamfunnene etter hvert bli fastere organisert i lokale foreninger og større kristelige organisasjoner.

4.4 FORKLARINGSSTRIDEN

Striden omkring den såkalte «omarbeidede forklaring» er et opplysende eksempel på de nye vilkårene for øvrighetskirken på 1840-tallet. Den demonstrerer den opposisjonen grupper av lekfolket nå kunne reise mot kirkestyret og geistligheten. Dette ble den første større «grasrotaksjonen» mot det statlige kirkestyrets direktiver. Aksjonen fikk resultater. Kirkestyret valgte til slutt å ta hensyn til den folkelige protesten i denne saken. Ifølge forkjemperne for kirkelige reformer demonstrerte forklaringsstriden behovet for kompetente og representative kirkelige organer på lokalplan så vel som på landsplan.

290 Arup 1847, Slaattelid 1921, s. 110. Nærmere i 5.2.3.

I 1843 ble to nye utgaver av katekismeforklaringen autorisert til bruk som lærebøker i religionsundervisningen.²⁹¹ Begge var basert på Saxtorphs forkortede utgave av Pontoppidans «Sandhed til Gudfrygtighed». De ble utarbeidet av en kommisjon bestående av professor C.N. Keyser, lektor, siden professor J.M.P. Kaurin og presten W.A. Wexels. Den «omarbeidede» inneholdt en del typiske grundtvigianske lærepunkter og ble den mest omstridte, mens den «reviderede» bare var en gjennomsett og rettet utgave av Saxtorphs «udtog» av Pontoppidans forklaring fra 1771. Det bidro til å vekke strid at den kongelige resolusjonen ikke bare autoriserte disse to utgavene, men også inndro autorisasjonen for de eldre lærebokutgavene. Innen 1848 skulle man ha innført den «omarbeidede» eller den «reviderede».

Etter hvert som prestene innførte de nye lærebøkene, vakte det protester en rekke steder. Fra flere lokalsamfunn ble det sendt andragender (søknader) til storting og regjering om å få beholde de gamle lærebøkene som var i bruk. Bak disse protestene sto oftest haugianere. Noen av søknadene hadde et fåtall underskrivere, mens andre søknader kunne samle et betydelig antall. I flere tilfeller ble søknadene sendt inn gjennom formannskapet, og det hendte at formannskap og representantskap stilte seg bak søknadene. Motivene var dels en Pontoppidan-konservatisme hvor man ønsket å holde på det nedarvede,²⁹² dels en kritisk holdning til de

291 Kgl.res. av 14.7.1843, *Dept. tid.* 1843, s. 510–511 og 513–521. For mer detaljert gjennomgang av forklaringsstridens forløp, se særlig Koht 1907 og Skrondal 1929, s. 110–127, dessuten Nilsen 1953, s. 127–128 og Nerbøvik 2004, s. 287–297 for enkelte lokalsamfunn på Nord-Vestlandet. Forklaringsstriden er behandlet med sympati for den haugianske siden og betraktet som en del av lekmannsbevegelsens kamp for frihet og anerkjennelse av Heggtveit 1920, s. 395ff og indremisjonshistorikerne Sverdrup 1918, s. 20–25 og Rudvin 1967, s. 136–138, men også hos Nerbøvik 2004. Striden ses mer under synsvinkelen kamp mot Wexels og grundtvigianismen av Skrondal 1929, Elseth 1999, s. 100–107 og delvis Molland 1979 I, s. 135–141 og Rudvin. Koht 1907 ser forklaringsstriden som uttrykk for at folket tar sin selvstyretrett og som en allmuens seier over embetsmyndigheten. På samme linje er Thorkildsen 2020 som ser protesten mot nye religiøse bøker som uttrykk for motkulturelle krefter og som folkelig protest mot embetsstand og bykultur. Moe 1996, s. 86ff har sett på forklaringsstridens betydning for Olaus Nielsens kirkekritiske utvikling. Berge 2001, særlig s. 296–297 har sett på forklaringsstridens innvirkning på kirkeforfatningsdebatten.

292 Denne konservatismen var ikke bare religiøst motivert, men også praktisk begrunnet slik det går fram av Elias Blix «Eit og annat um Livet i Nordland»: ”Dessutan er dat Kona, som jamnast maa læra Borni aa stava og lese; dar sitja dei daa med Bøkerna sine framfyre Moderi, for at ho kann høyra og rettleida deim. Men skal ho inkje heftast i sitt Arbeid, lyt ho sjølv kunna Bøkerna godt; og difyre ero desse Folk tidt vonde paa dei nye Lærabøker, som brigda for mykit at fraa dei gamle, dei sjølv lærde.» Blix 1904 (skrevet 1860), s. 368, jf. Aschim 2008, s. 42-43. Jostein Nerbøvik viser til en tilsvarende argumentasjon i det første av flere protestskriv fra Volda (1.12.1845), Nerbøvik 2004, s. 295–296.

grundtvigianske lærepunktene, særlig læren om at Kristus forkynte evangeliet i dødsriket. Debatten, særlig om de læremessige sidene, gikk også i offentligheten i en rekke stridsskrifter.²⁹³

I 1846 presiserte Kirkedepartementet at det også var anledning til å bruke den fullstendige Pontoppidans forklaring.²⁹⁴ Dette var ikke nok til å roe gemyttene. Mot slutten av 1840-årene søkte lekmannslederen Olaus Nielsen og andre, som lærer Bratten i Drammen, først gjennom pamfletter og siden gjennom Nielsens tidsskrift *Kirkelig Tidende* som ble etablert i 1848, å organisere motstand mot den «omarbeidede» forklaring. *Kirkelig Tidende* ble et hovedorgan for opposisjonen mot den omarbeidede forklaring. Det hadde til hvert av Stortingene i 1845 og 1848 kommet inn noen andragender og protester. Til Stortinget i 1851 var det kommet inn ikke mindre enn tolv andragender fra elleve forskjellige steder i landet i anledning forklaringsstriden.

Motstanden mot den «omarbeidede» forklaring fikk ikke vesentlig støtte i presstekapet, men i mange prestemøter drøftet man forklaringsstriden og påpekte det pedagogisk uheldige i at to så forskjellige lærebøker var autorisert. Flere møter anbefalte en forsiktig framgangsmåte hvor man ikke innførte den «omarbeidede» forklaring med tvang, og gjerne heller foretrakk den «reviderede» for den kirkelige husfredens skyld. Mange mente også at forklaringsstridens forløp viste uheldige sider ved kirkeordningen og behov for reformer i denne.²⁹⁵

293 De viktigste stridsskriftene som angrep forklaringen, var (oversikt etter Skrondal 1929, s. 115ff. og Molland 1979, 135 ff.): *Nogle Bemærkninger om Pontoppidans Forklaring, Udtoget og især den omarbeidede*, Drammen (desember) 1845. Det anonyme skriftets forfatter var en lærer Bratten i Drammen; fra Drammen kom også lekpredikanten Jens Johnsen, forfatter av: *Nogle Sandheds Vidnesbyrd til Usandhedens Modbevisning*, 1846; og av det anonyme: *Et Bidrag mod Wexels med Fleres Lære om at Gjenstridige kunne omvende sig efter Døden*, 1846; ellers lærer Erik Tønnessen: *Nogle Bemærkninger etc.*, Stavanger 1847; Olaus Nielsen polemisererte mot den omarbeidede forklaring i to skrifter, *Nogle Ord om Veien til Livet*, 1846, og *Kirken eller hellige Menneskers Samfund*, 1847.

Et mer sindig skrift mot Wexels fra en preste kollega ble levert av J.A. Mohr: *Forsøg til en Fremstilling af den hellige Skrifs Lære om Kristi Nedfart til Helvede og Muligheden for Omvendelse efter Døden*, Stavanger 1847.

Forsvar for forklaringen ble levert av Wexels selv i *Aaben Erklæring til mine Medchristne om min Anskuelse og Bekjendelse angaaende Christi Nedfart til Helvede og Muligheden af en Omvendelse efter Døden*, (23. desember) 1845, senere også av c.th. Arne Tannæs: *Bidrag til Sandhedens Forsvar*, 1846 og av lektor Kaurin: *Nogle Ord til den norske Kirke*, 1848.

294 Circulære fra Kirkedepartementet av 2.4.1846, *Dept. tid.* 1846, s. 235–236.

295 Forklaringsstriden og den «omarbeidede» forklaring var på forskjellig vis til drøfting i mange av de teologiske foreningene som ble dannet i 1840-årene. Den ble også omtalt i biskop J.L. Arups hyrdebrev fra 1847, se Aschim 2018, s. 122, note 359, Arup 1847, s. 5.

I 1852 falt en kongelig resolusjon hvor regjeringen gjorde et delvis tilbaketog:²⁹⁶ I menigheter hvor det ble ytret «almindelig Ønske» om det, ble det tillatt å bruke de utgaver av lærebøkene som tidligere hadde vært i bruk på stedet. Dermed kunne man velge mellom de nye utgaver av forklaringen, Pontoppidans opprinnelige forklaring og eldre utgaver av Saxtorphs «udtog». I departementsforelaget gjennomgås særlig protestene fra Valle i Setesdal i detalj. Her hadde striden vært langvarig, og store deler av bygdefolket sto bak protesten. Departementet mente at man i 1843 hadde imøtekommet dem som ville bevare den gamle forklaring, ved å ikke bare autorisere den «omarbeidede» forklaring, men også den «reviderede». At dette ikke var godt nok i Valle, skyldtes ifølge departementet at man ikke ville ha noe å gjøre med en bok som vranglæreren (i valldølenes²⁹⁷ øyne) Wexels hadde hatt befatning med. Departementet la mindre vekt på andragendene som var kommet inn til Stortinget i 1851. Man var på det rene med at en viss «leverandør» Olaus Nielsen hadde agitert mot den «omarbeidede» forklaringen i sitt blad og levert ferdige argumenter. Flere av andragendene bar da også preg av å være utformet etter samme formular. De var dermed ikke fullt troverdige som uttrykk for tilstanden på stedet. I tillegg hadde flere av andragendene få underskrivere. Departementets tilbaketog var imidlertid bare delvis: Man tilbakekalte ikke autorisasjonen av den «omarbeidede» forklaring.²⁹⁸

Hvordan var så forklaringsstriden uttrykk for press på øvrighetskirken?

Gjennom forklaringsstriden blir det tydelig at det vakte lekfolket etter innføringen av formannskapslovene og opphevelsen av konventikkelpakaten hadde både selvbevissthet, evne og vilje til å organisere protestaksjoner mot det statlige kirkestyrets direktiver. Kirkehistorikeren Edvard Sverdrup betoner dette i sin indremisjonshistorie og setter «forklaringsstriden» inn i en utvikling med utgangspunkt i haugianismen og med opphevelsen av konventikkelpakaten som en viktig milepæl:

Skridt for skridt var fra Hauges dager det vakte lægfolk i Norge ført frem til større modenhet og handlekraft. Og den tid var nu kommen, da «Hauges venner» kunde samle sig og træ frem med en mening og en magt, som selv landets kirkestyre fandt det raadelig at bøie av for. Dette viste sig i den saakaldte lærebokstrid. Det skulde under denne komme til at syne sig klarere end nogensinde før, hvorledes det troende lægfolk i Norge ikke uten videre

296 Kgl.res. av 7.10.1852, *Dept. tid.* 1852, s. s. 769–778, 785–791.

297 Takk til Torleiv Austad for hjelp med riktig betegnelse.

298 Det er dermed for unyansert å kalle dette en «tilbakekallelse av den kgl.res. fra 1843», Molland 1979 I, s. 140.

lot sig tvinge i trossaker eller sin overbevisning kommandere og diktere fra oven. Og det skulde her paany – som i kampen om konventikelplakaten – komme for dagen, at bønderne følte sig sterke nok til at vove en dyst mot embedsvældet.²⁹⁹

Det viste seg i dette tilfellet at muligheten til å innføre kirkelige reformer ved diktat ovenfra var svekket, i alle fall når det var tale om kontroversielle reformer eller reformer som gikk på tvers av synspunktene til toneangivende grupper i menighetene. I denne saken reagerte det vakte lekfolket på at innholdet i det som skulle formidles som den kristne barnelærdom, ble endret. Lekfolket sto ikke lenger med lua i handa og tok imot hvilke som helst nye bøker fra han «far», presten. I den grad lekfolket og bøndene utfordret «embedsvældet», bidro de også til å sette den øvrig-hetskirkelige orden under trykk.

Lekfolket var i stand til å organisere protestaksjoner lokalt, men også til en viss grad til å koordinere aksjoner, reise debatt og danne opinion. På flere steder organiserte de vakte i bygda underskriftsaksjoner hvor de søkte å få med seg flere i protesten. Noen steder nøyde man seg med å sende inn en søknad eller et bønneskrift i forlengelse av skikken med supplikker og andragender fra eneveldets tid. Forskjellen var at det nå kunne stå mange flere underskrivere bak en supplikk.³⁰⁰ Dessuten sendte man nå heller slike skriv til Stortinget enn til Kongen. Andre steder tok man i bruk de nye lokalpolitiske organene. Man fikk formannskap og/eller skolestyre til å gjøre vedtak om å sende andragender, eller i det minste til å ekspedere dem videre til sentrale myndigheter.³⁰¹ Det viste seg også gjennom den driftige leverandør Olaus Nielsen, lærer Bratten i Drammen og andre at lekfolket også var i stand til å koordinere aksjoner og benytte de nye opinionsdannende kommunikasjonsformene og organisasjonsformene. Olaus Nielsen bygde opp nettverk via brevveksling, blant annet med lærer Bratten, og utga som ham pamfletter i debatten. Da han fikk gjenklang for skriftene sine, fant han grunnlag for å starte opp tidsskriftet Kirkelig Tidende, det første betydningsfulle orienterende og debatterende kirkelige tidsskrift utgitt og redigert av en lekmann i Norge. Olaus Nielsen

299 Sverdrup 1918, s. 20.

300 Om supplikkinstitutet under eneveldet og myndighetenes regulering av dette, se sammendraget av Steinar Supphellens og andres resultater hos Rian 2003, s. 102–108.

301 Selv om det var tvilsomt om formannskapene hadde den nødvendige kompetanse til å ta stilling til slike spørsmål, jf. biskop von der Lippes innvendinger mot Valle representantskaps engasjement i saken, Koht 1907, s. 67, se også 4.2. At man sendte inn andragender via formannskapet, kan skyldes at man var vant til at supplikker måtte settes opp av en autorisert skriver og sendes inn via lokale embetsmenn, Rian 2003, s. 103.

tok også initiativ til de første diskuterende lekmannsmøtene som er kjent i Norge. Også disse hadde forbindelse med forklaringsstriden.³⁰²

Forklaringsstriden viste at vilkårene for øvrighetskirken var endret. Folkets myndiggjøring fra å være «undersåtter» til å bli «medborgere»³⁰³ slo også ut på det kirkelige feltet. Dermed hadde aktive grupperinger som det vakte lekfolket mulighet til å virke opinionsdannende. De nye kommunikasjonsvilkårene og en mentalitet som var imot bruk av tvang på det religiøse område, bidro til at det var mulig for lekfolket å motsette seg nye forordninger fra kirkestyret.

I tillegg til disse uttrykkene for press mot den øvrighetskirkelige orden viste det seg også forhold som kunne påkalle kirkelige reformer. Det var usikkerhet om hvordan lokalmenighetens stemme skulle komme til uttrykk. Selv om lokalmenigheten i alt vesentlig falt sammen med lokalsamfunnet, var ikke formannskapet uten videre et kompetent organ for menigheten. Skolekommisjonen kunne med større rett ta stilling til saken som et lærebokspørsmål. Men *menigheten* hadde ikke noen legitim representasjon hvor dens stemme kunne komme til uttrykk. Heller ikke «gamlemåten», at en hel del av husfedrene i bygda skrev under, var god nok lenger. Dette ble av en del reformforkjempere brukt til å belegge behovet for representative lokalkirkelige organer. Problemet kan belyses med en av de større underskriftsaksjonene som fant sted i Holla i Telemark. Her underskrev 89 gårdmenn og 8 lærere en protest mot at den «omarbeidede» forklaring var innført, og utga det for den alminnelige mening i bygda. Ordføreren i Holla, for øvrig selv lærer, protesterte offentlig mot at dette var representativt for menighetens oppfatning. Han framholdt at saken ikke hadde vært drøftet, verken i skolestyre eller i formannskapet, at protestskrivet var ukjent for den største delen av menigheten, og selv var han ikke klar over det før han ble oppmerksom på det gjennom Morgenbladet.³⁰⁴ Selv en så omfattende underskriftsaksjon var altså ikke uten videre et representativt uttrykk for opinionen i en lokalmenighet og i et lokalsamfunn. Flere av de reforminteresserte prestene viste til at menigheten manglet et organ som kunne gi representativt uttrykk for dens oppfatning i saker som forklaringsstriden. Slik ble forklaringsstriden et av argumentene for at menighetsråd var en ønskelig reform.

Forklaringsstriden viste også, ifølge reformforkjempere som Arup og flere, at det manglet et «competent Organ» som kunne gi kirkestyret et votum i slike saker

302 To møter er kjent gjennom trykte referater, på begge var spørsmålet om religionslærebøker oppe. Det første i Gjøvik (Vardal) 25.6.1852 fant sted før kgl.res. av 7.10.1852, *TThK* IV 1853, s. 487–488, mens det andre fant sted 16.1.1854 i Vaale (Sørum), *TThK* VI 1855, s. 145–152. *TThK* gjengir begge referatene etter Kirkelig Tidende.

303 Dørum 2016.

304 *St. forh.* 1851 7D, s. 354, Skrondal 1929, s. 122.

av sentral betydning for formidlingen av kirkens lære. Dermed ble forklaringsstriden brukt som argument for innføring av en synodalforsamling.³⁰⁵

4.5 SAMMENFATNING

Forklaringsstriden ble det viktigste praktiske eksempelet på hvordan øvrighetskirken ble utfordret av tidens religionspolitiske og demokratiske reformer. Den var også en markering av bøndernes politiske selvbevissthet – her først og fremst målåret av det vakte lekfolket. Nye kanaler for politisk påvirkning ble brukt, både opinionsdannende medier, møter og de nye lokalpolitiske organene. Med opphevelsen av konventikkelpakaten (og dissenterloven) var det etablert et religiøst frihetsrom i samfunnet som kunne utnyttes til motstand og protest mot uønskede reformer fra kirkestyrets side. Det manglet imidlertid organer for menighetene og for kirken på landsplan som kunne uttrykke dels en representativ og dels en kirkelig «competent» mening i slike kontroversielle spørsmål.

305 Arup 1847, s. 5.

5. Fortsatt statsreligion, med liten grad av kirkelig autonomi

Innføringen av større religionsfrihet med dissenterloven medførte ikke endringer i statens forhold til statsreligionen og i det statlige kirkestyret, til tross for at flere sider ved statsreligionen både som statskirke og som øvrighetskirke ble problematisert. Debatten om religionsfrihet og om forholdet mellom religion og stat satte også fart på en kirkelig-teologisk diskurs om statskirkens vilkår og forhold til staten. Innenfor den kirkelig-teologiske diskursen ble det fremmet krav om å avskaffe statskirkelige tvangslover, og om reformer som kunne gi større kirkelig selvstendighet innenfor rammen av statskirken. Undersøkelsens hovedbehandling av den teologisk-kirkelige diskursen om kirkelige reformer og forholdet mellom kirke og stat gis i dette kapittelet (5.2).³⁰⁶

Statsreligionen ble utfordret på flere måter ved innføringen av større religionsfrihet. Den statlige tvangslovgivningen på det kirkelige området ble allerede opplevd som problematisk. Dette ble forsterket med innføringen av dissenterloven. På det sosio-kulturelle planet ble evangelisk-luthersk tro problematisert som konvensjonell og kollektiv religion. Så vel presteskapet som statens myndigheter så behovet for mottiltak, slik at ikke følgene av religionsfriheten skulle bli for omfattende og rokke ved religionens betydning for statens enhet, samfunnsmorale og respekten for rettsordenen (5.1).

I den teologisk-kirkelige diskursen fremmet geistligheten fra omkring 1840 ønsker om større kirkelig autonomi. Dette var først og fremst et mottrekk mot den rådende statsrettslige tenkningen om statsreligionen som et statsanliggende. Debatten om større religionsfrihet stimulerte debatten blant geistligheten om forholdet mellom stat og kirke. Geistligheten og det vakte lekfolket tok fra omkring 1840 i bruk det demokratisk-liberale frihetsrommet i den nye staten. De organiserte foreninger, publiserte i offentlighetens organer og skaffet seg egne publiseringskanaler. At geistligheten fant det nødvendig med en frivillig organisering ved siden av det statlige geistlige embetssystemet, gir indikasjoner på at statskirkesystemet i sin daværende skikkelse ikke ble ansett tilstrekkelig til å møte tidens

306 Dette følges siden opp i kap. 11.3, som tar for seg det viktigste konfliktpunktet mellom den teologisk-kirkelige og den statsteoretiske diskursen, spørsmålet om vielse av fraskilte og dets betydning for oppfatningen av staten som kristelig stat.

utfordringer. Lekfolket på sin side hadde behov for å organisere nye typer av kristelige tiltak, med misjonsvirksomhet som det kanskje viktigste eksempelet. Også et visst behov for å organisere lekmannsopposisjon mot presteskap og statskirkens ledelse spilte inn her. Hovedanliggendet var at kirken måtte gis større grad av selvstendighet fra staten (5.2).

Selv om få formelle endringer ble gjort i selve statskirkeordningen, var det likevel noen tegn til oppmykning av den statskirkelige tenkningen i kirkestyret. Så vel fagjurister som kirkestyret begynte å forstå og anerkjenne kirken som en størrelse med sin egen identitet. I dette kapittelet skal vi se på noen tegn til denne nyorienteringen fra kirkestyrets side. Det ble fremmet forslag til noen mindre reformer i kirkeordningen. I denne fasen begrenset det seg til reformer som ikke endret på de grunnleggende myndighets- og kompetanseforholdene innenfor statskirkeordningen, og som derfor i liten grad medførte større kirkelig autonomi innenfor statskirken (5.3).

I 1850 ble kravene om organisatoriske reformer i statskirken løftet opp på det politiske plan og behandlet både i regjeringen (1850 og 1851) og Stortinget (1851), uten å medføre annet enn vage løfter fra regjeringen om videre utredning (5.4).

5.1 RELIGIONSFRIHETENS FØLGER FOR STATSRELIGIONEN

Til tross for at statsreligionen ble utfordret på flere måter ved innføringen av dissenterlovens religionsfrihet, ble det ikke gjort endringer i lovgivningen og administrasjonen av statsreligionen. Forekomsten av alternativ religion med avvikende syn på verneplikt, edsavleggelse, ekteskapsinngåelse m.m. utfordret samfunnets rettsorden og bærende institusjoner. Den statlige tvangslovgivningen på det kirkelige feltet med dåps-, konfirmasjons- og nattverdvang som viktige elementer ble også vanskelig å forsvare i en tid som var blitt mer liberal, og hvor det var innført religionsfrihet (5.1.1). På det sosio-kulturelle planet bidro religionsfriheten og den forholdsvis nye oppfatningen av religion som ikke bare dogme, lære og kultus, men subjektiv, personlig, intim og privat erfaring, til uselvfølgeleggjøring av evangelisk-luthersk religion som konvensjonell og kollektiv religion (5.1.2).

Hvordan skulle stat og kirke forholde seg til disse endringene og utfordringene? Den ene siden av saken dreide seg om grenser og rammer for religionsfrihet i samfunnet. Dette fikk en avklaring gjennom de nye rettslige reguleringene i dissenterloven. Men saken hadde flere sider og avfødte en diskurs om hvordan det lot seg gjøre å videreføre statens religiøse fundament, eller statens identitet som en «kristelig stat», samtidig som en innførte større religionsfrihet (kap. 11 og 13). Den tredje siden av saken var hvordan dette ville innvirke på den kirken som var bærer

av statens religion. Hvordan skulle kirken kunne framtre og hevde seg og det den oppfattet som den rette lære, ikke minst når de religiøse autoritetsforhold endret seg og man måtte stole mer på «åndelige midler» enn på statens tvang og straff i forsvaret for den rette tro (5.1.3, nærmere i 5.2)?

5.1.1 Dissenterloven medfører problematisering av den religiøse tvangslovgivningen.

For statskirkens medlemmer gjaldt en rekke tvangsbestemmelser knyttet til kirkelige plikter. Disse var en arv fra en rettsstilstand hvor det også var tvang til å tilhøre statsreligionen. Tvangsbestemmelsene knyttet til kirkelige plikter sto ved lag også etter at dissenterloven kom og fritok for tvangen til å tilhøre statsreligionen. Dissenterloven med den religiøse friheten som ble innvilget dissenterne, bidro slik til å undergrave, eller i det minste stille spørsmål ved, de gamle formene for tvang på det religiøse området.

Den evangelisk-lutherske religionen skulle etter bestemmelsen i Norske Lov 2–1 være den eneste tillatte. Kongen hadde også plikt ifølge Kongeloven (art. I) til å holde landets innbyggere til denne troen. Dette ble under eneveldet utmyntet i en rekke tvangsbestemmelser som omgjerdet undersåttenes liv,³⁰⁷ og lå til grunn når andre religionsbekjennelsers vilkår i riket skulle fastsettes. De fleste av de religiøse tvangsbestemmelsene som var nedfelt i eneveldets rett, var fortsatt formelt gjeldende etter 1814. Staten ønsket både å sikre religiøs og konfesjonell enhet som en bærebjelke for staten, og å disiplinere innbyggerne til gode kristne – og dermed lydige – undersåtter. Ved at den rette troen ble innprentet gjennom opplæring og tukt, bidro religionen til å bygge samfunnsmoral og respekt for Kongen, samfunnsordenen og lovene. Religionen fungerte som en del av statens sosialdisiplinerende maktapparat og ble bevisst brukt slik av statsmakten.³⁰⁸

Selv om noen viktige tvangslover – konventikkelplakaten og lovbestemmelsene som forbød annen religionsutøvelse i riket – ble avskaffet eller endret, sto en rekke tvangslover ved lag for dem som ikke meldte seg ut av statskirken. Dette var lover som påla rikets undersåtter religiøse plikter. Men når kristne dissenter fikk rett til fri religionsutøvelse, framsto disse tvangslovene som stadig mer urimelige. Det ble problematisk å bruke religionen i statens enhetsskapende prosjekt på samme måte

307 Jeg tar i det følgende ikke i betraktning de *sosiale* følgene de ulike kirkelige handlinger måtte ha, bare de *rettslig* regulerte.

308 Se Bregnsbo 1997 og 1998, Furre 1997a, Tarald Rasmussen i Oftestad, Rasmussen, Schumacher 2005, s. 122, 163, Rian 2014, og Viken 2014 og 2015. Ytrings kontroll var et viktig element i denne disiplineringen, som særlig Rian har vist.

som før, hvor staten stilte lovens tvang og sitt maktapparat bak statsreligionen.³⁰⁹ Fra geistlig hold, men også i Stortinget, ble tvangslovene oppfattet som en hemsko i møte med dissenterne og deres nyvunne frihet, ved siden av mangelen på egnede kirkelige strukturer.³¹⁰

Det var *dåpsplikt*. Fra 1814 av ble dåpsplikten utledet av plikten i Grunnloven § 2 til å opplære barn av den offentlige religions bekjennere i den evangelisk-lutherske tro.³¹¹ Så sent som i 1839 ble det effektuert en høyesterettsdom hvor en familiefar (og kveker) ble dømt til å la sitt barn døpe.³¹² Videre var det *undervisnings- og konfirmasjonstvang*. Konfirmasjon var forutsetning for å kunne nyte nattverdens sakrament, og det var nattverdplikt for de nykonfirmerte ungdommene. I sin tur var det en forutsetning for å inngå ekteskap at man hadde vært «til Guds Bord».³¹³ Man kunne heller ikke stå som eier av fast eiendom eller utskrives som soldat uten å være konfirmert.³¹⁴ Ifølge Norske Lov var det *plikt å gå til nattverd* minst en gang i året. Lovens strenge straffebestemmelser som i de ytterste konsekvenser medførte bannsettelse og landsforvisning var imidlertid lempet på 1700-tallet.³¹⁵ Det fantes bare én rettsgyldig måte å inngå ekteskap på, nemlig den kirkelige vielsen. Dermed kan man tale om *vigselsvang*. Ekteskap hadde i sin tur viktige borgerlige konsekvenser. Det hadde betydning for arverettigheter om barn var født i eller utenfor ekteskap.³¹⁶ Loven satte også straff for manglende *kirkegang*, men disse tvangsbestemmelsene var gått av bruk ved sedvane, sannsynligvis i god tid før 1814.³¹⁷

Det var en vidt utbredt holdning i presteskaper at de gamle tvangsbestemmelsene knyttet til dåp, nattverd, konfirmasjon og ekteskapsinngåelse måtte oppheves. J.L. Arup uttrykte det slik i 1840:

Løs Baandene, lad Kræfterne udvikles og anvendes, og det skal vise sig, at den ikke trænger til at forsvares af plumpe materielle Vaaben. Det er en nedværdi-

309 Forsøk på å fornye og modernisere kirketukten etter 1814 førte ikke til særlige resultater. I stadig sterkere grad ble tukten erstattet av forkynnelse og opplæring som middel til å innøve statsreligionen og opprettholde den religiøse enheten, Oftestad 1998a, s. 99–101.

310 Slaattelid 1922, s. 184–185, Molland 1979 II, s. 8–9, Oftestad 1998a, s. 130, Elstad 2000b, s. 469–470. Sentrale talsmenn for dette var prester som P.P. Aabel, J.L. Arup og Jørgen Hansen, Berge 2001, s. 138, Elstad 2008, s. 94–100. Berge refererer lignende synsmåter i en innstilling fra Stortingets adressekomité i 1845, Berge 2001, s. 131–132.

311 Aschim 2018, s. 103 med note 293 og Elstad 2000a, s. 32–33.

312 Det hersker noe uenighet om tidfestingen av denne saken, se Aschim 2018, s. 103, note 294.

313 Elstad 2000a, s. 34–35 (ytterligere litteraturhenvisninger).

314 Markussen 2017, s. 357.

315 Elstad 2000a, s. 33.

316 Aschim 2018, s. 104 med note 298 og 299.

317 Aschim 2018, s. 103–104 med note 296, jf. Elstad 2000a, s. 32.

gende Tanke om Christi Kirke, om Sandhedens Rige, at det ei skulde kunne bestaae, uden at omgjørdes af Bøder og Fængsler og Tughuse.³¹⁸

Et av de sterkeste uttrykkene finnes i forordet til en preken av Wilhelm Andreas Wexels fra 1844. Han gikk her imot tvangsdåp og i det hele tatt det tvangsmessige ved statskirken. Han gikk også imot bekjennelsesplikt for embetsmenn.

En Statsreligion, der maa kræve, at alle eller en Deel eller en Klasse af Statsborgerne (sml. Grundlovens § 92) skulle bekjende sig til den, en Statsreligion, der medfører Tvangs-Daab, Tvangs-Gjærning i den Kirke i hvilken man er indtvunget eller fasttvunget, er sikkert et Værk, der bærer Spiren til sin Undergang i sig selv. Principet med Hensyn til Religion bør for Staten være: *Tro, Bekjendelse og Gudsdyrkelse fri, offentlig fri, under samme borgerlige Pligter og Rettigheder.*³¹⁹

I sin pastoralteologi fra 1853 gikk Wexels også inn for opphevelse av konfirmasjonstvangen.³²⁰ En tilsvarende holdning finner vi hos Peter Pavels Aabel, som vel kunne ønske seg en «varslende, formanende og erklærende» kirketukt, men som forkastet «al Tros- og Samvittighedstvang» på kirkens vegne. Den «anvender derfor ingen verdslig Magt eller udvortes tvingende Midler eller positive Straffe; [...]»³²¹

Presten Jørgen Hansen viste til det danske pålegget om tvangsdåp av baptisters barn til skrekk og advarsel om hvor galt det kunne bære av sted, og mente at opphevelsen av konventikkelpakaten var «et Held for Kirken». Å bruke tvang i tros- og samvittighetsspørsmål var ingen løsning.³²²

Med en mer personlig og subjektiv oppfatning av religionen ble det vanskelig å forsvare tvangslover og bruk av tvangsmidler på det religiøse feltet. Selv om religionen også etter den nye tankegangen ble oppfattet som viktig i samfunnet, kunne ikke subjektiv religiøsitet fremmes ved tvang. Og når medlemmer av dissenter-

318 Arup 1840, nr. 300.

319 Wexels 1844, s. 4 (forordet, uthevet med sperret trykk i originalen), jf. Wexels 1853, s. 228. Skrondal 1929, s. 101. Wexels var medlem av dissenterlovskommisjonen. I dette forordet som ble skrevet like etter at kommisjonens innstilling var avgitt, og før den var offentliggjort, røper han likevel en viss tvil om det var «den rette Tid til, ved privat Lov at ordne eller organisere det omhandlede Forhold», eller om det ikke hadde vært bedre først å «gjenindføre hiin 'forkomne' Passus af Grundlovens § 2», og oppheve den gamle lovgivningen mot dissenterne. Wexels står fullt og helt på dissenterlovskommisjonens prinsipielle tenkning. Jf. Mau 1867, s. 203–205. Ifølge Mau skulle Wexels i Morgenbladet 1845 ha overvunnet sin tvil (Nr. 70, jf. Halvorsen, bd. 6, s. 590. Dette nummeret er ikke digitalisert).

320 Wexels 1853, s. 239.

321 Aabel 1846, s. 491.

322 Hansen 1847, s. 17, 37, 47.

samfunn ikke var underlagt slike tvangsbestemmelser, var man på flere hold redd for at opprettholdelse av statskirkelige tvangslover skulle gi dissentersamfunnene et konkurransefortrinn med en større religiøs frihetsgrad enn det statskirkemedlemmene kunne oppnå.³²³

Det gamle samrøret av kirketukt og strafferett ville også blitt umulig etter at dissenterloven anerkjente muligheten til å stille seg utenfor statskirken. Men dette var det langt på vei ryddet opp i med den nye kriminalloven av 1842 (11.2).

Til tross for dette besto de statskirkelige tvangsbestemmelsene så å si urørt. En liten modifikasjon var at praksisen med å hensette ukonfirmerte som hadde fylt 19 år i tukthus, i henhold til skoleloven for kjøpstedene, ble erstattet med en mulighet for å sette dem i andre tvangsarbeids- og redningsanstalter fra 1848.³²⁴

5.1.2 Luthersk kristendom som konvensjonell og kollektiv religion under press

I *Brand* karikerer Henrik Ibsen prestens forsvar for den gamle statskirkeligheten og den kollektive religionen:

[...] ti tidens fører-ideal
er her til lands en korporal.
Som korporalen fører sine
i kirken inn avdelingsvis,
så skal og presten føre sine
i sognevis til paradys. [...] ³²⁵

Ideologisk hadde både den pietistiske vekkelsen og opplysningens syn på religionen brutt med denne konvensjonelle religionen. Religion ble av begge disse strømningene primært forstått som et subjektivt fenomen som måtte tilegnes av den enkelte, og som dernest måtte komme til uttrykk som «positive religioner» (konfesjoner), manifestere seg i fellesskap og organiseres.

323 Slaattelid 1922, s. 184–185, Berge 2001, bl.a. s. 138, Elstad 2008, s. 93, 99.

324 Lov om Almueskolevæsenet i Kjøbstæderne av 1848 § 18. I Lov om Almueskolevæsenet paa Landet 1860 er den tilsvarende regelen ikke knyttet til ukonfirmerte over 19 år, men til gjensidighet mot skolekommissjonens forholdsregler for dem som er fylt 16 år, § 51 femte ledd. Det kan da brukes tvangsmidler, men det slås uttrykkelig fast at barna ikke skal innsettes i noen straffanstalt.

325 Ibsen 1991 [1866], s. 270.

Sosialt hadde det haugianske vennesamfunnet, brødrevenner og andre grupper av «vakte» dannet nye typer religiøse fellesskap. Man hadde også så smått begynt å danne foreninger og organisasjoner for religiøse formål, med misjonsforeningene som de viktigste. Forekomsten av dissenterer bidro også til individualisering av religionen og dermed til å problematisere den konvensjonelle religionen. Dissenterne hadde selv brutt med den konvensjonelle evangelisk-lutherske kristendommen. Når de var til stede i et lokalsamfunn, bidro de også til å gjøre denne fra gammelt av selvsagte formen for kristendom uselvsagt.

Allerede på 1700-tallet var denne nye religionsoppfatningen på vei, og den kom til å utfordre konvensjonell og kollektiv kirkelig religiøs struktur og praksis. Religion ble ikke lenger oppfattet bare som dogma, lære og kultus (offentlig religion), men også som personlig, intim og privat erfaring (privat religion). I opplysningens tenkesett var den private religionen bærer av den egentlige moraliteten.³²⁶ Pietismen innebar også en subjektivering og individualisering av religionen. I Danmark-Norge ble en slik subjektiv religionsoppfatning fra tidlig på 1700-tallet kombinert med statslojalitet og forsøk på å organisere fram pietistisk fromhet under den såkalte «statspietismen».³²⁷ Ideene om individuell religionsfrihet som får gjennomslag på slutten av 1700-tallet, har denne subjektiveringen og individualiseringen av religionen som en av sine forutsetninger

Med vekkelsesens frambrudd i Europa fra slutten av 1700-tallet og framover fikk den nye religionsoppfatningen også et folkelig nedslag. I norsk sammenheng var haugevekkelsen den bredeste og viktigste bevegelsen i de første årtiene av 1800-tallet. Men også vekernes kristendomsform var klart subjektiverende.

Både dissenterende kristendom og vekkelseskristendom innebar kollektiv trosutøvelse, selv om kristendomsformen kunne være mer subjektiverende enn den tradisjonelle statlige lutherdommen. Men nettopp ved å representere alternative kollektiver virket de i individualiserende retning.³²⁸ Det enkelte individet fikk et valg det ikke tidligere hadde hatt mellom ulike former for religion og religionsutøvelse, men også en mulighet til å velge religionen bort. Innenfor den lutherske kristendomsformen kunne individet slutte seg til et engere fellesskap av mer intensivt troende, eller individet kunne slutte seg til en annen, dissenterende kristendomsform. Tilhørigheten til det statskirkelige konvensjonelle og altomfattende religiøse kollektivet ble ikke lenger like selvsagt. På lang sikt forvitret nedarvede og

326 Oftestad 1998c, s. 13–14 og 19.

327 Montgomery 1995.

328 Furre 1997a, s. 142.

innøvde kollektive praksiser i lokalsamfunnet som den årlige nattverdgangen og i neste omgang kirkegangen.³²⁹

Det forekom altså alternative religiøse fellesskapsformer og organisasjonsformer, alternativ lære og alternative former for religionsutøvelse gjennom vekkelse og dissentersamfunn. Dette forsterket det en med den danske vekkelsesforskeren Hanne Sanders kan kalle en endring av religionen fra *kultur* og viten, til individuell og eksistensiell *tro*.³³⁰

At vekkelsene og dissentersamfunnene trakk i retning av en mer subjektiv religionsforståelse, og fant fellesskapsformer og organisasjonsformer som bedre svarte til denne religionsoppfatningen enn statskirkens strukturer, ble på 1840-tallet oppfattet som en alvorlig utfordring av geistligheten. Man så en fare for at vekkelsene ville forlate kirken til fordel for dissentersamfunnene, og var derfor opptatt av å kanalisere engasjementet i vekkelsene inn i kirken. En kirkeforfatning, en organisering av kirken, skulle bidra til dette.³³¹ En annen måte å kanalisere vekkelsene inn i kirken på var at prester gikk inn i vekkelsen og tok ledelsen. Det ble prester og teologer som stiftet de første indremisjonsforeningene, G.A. Lammers i Skien 1853 og Gisle Johnson med flere i Christiania 1855. Det presteledede indremisjonsarbeidet og den presteledede vekkelsen ble viktige uoffisielle elementer i Den norske kirkes samlede skikkelse fra midten av 1800-tallet.³³²

329 Sandvik 1998 legger vekt på tilhørighet som en vesentlig faktor i opprettholdelsen av kollektive religiøse praksiser. Sandvik spør om endringer i kirkens praksis førte til endring av tilhørighet, og dermed til forvitring av den kollektive religiøse praksisen omkring nattverden, s. 2–3. En alternativ tilnærming til nattverdfallet finnes i en svensk studie. Anders Bäckström ser på endringer i lokalsamfunnets struktur i overgangen fra bondesamfunn til industrisamfunn som viktige faktorer til forklaring på endret religiøs praksis og forvitring av massealtergangen, Bäckström 1999.

330 Dette er Hanne Sanders hovedtese i hennes avhandling om bondevekkelsene i Danmark og Sverige 1820–1850. Sanders betegner denne endringen av religionen som «sekularisering», med henvisning til den engelske historikeren C. John Sommerville, Sanders 1995, s. 16–17. Amundsen 1982, s. 94 setter «bondebefolkningens religiøse og intellektuelle orientering og særpreg, der tro og adferd i første rekke var kollektiv og tradisjonsbestemt, i motsetning til den senere vekkeskristendommens konsentrasjon om de spiritualistiske individualopplevelser». Se også Thorkildsen 1997. Birger Løvlie kaller det historiske risset i Løvlie 2002, s. 25–33 «Fra eneveldets religion til individualisert kultur».

331 Elstad 2008, s. 104–105.

332 Ousland 1950, s. 183–227, Rudvin 1967, s. 153–166, Thorkildsen 1995, s. 95–96, Oftestad 1998a, s. 125–129, Haanes 1998, s. 160–163. Johnsons virke som vekkelsestaler startet med bibellesninger i 1851, Heuch 1914 [1901], s. 81.

5.1.3 Statlige og kirkelige strategier i møte med religionsfriheten

Da Stortinget vedtok dissenterloven i 1845, var det etter lovforslag fra regjeringen, og med ganske stor oppslutning blant statskirkens prester.³³³ Men det betød ikke at man uten bekymringer slapp religionsfriheten løs. Særlig på kirkelig hold mente man som vi har sett, at det var behov for mottiltak. Men også fra statens side var det problemer knyttet til religionens betydning for statens enhet, samfunns-moralen og respekt for rettsordenen.

Religionsfriheten ble fulgt opp av både stat og kirke med flere strategier og tiltak ved siden av dissenterloven som søkte å løse dissidentenes problemer overfor statens rettsorden med rettslig regulering. Den statlige kirkeadministrasjonen, Kirke-departementet, iverksatte et *statskirkelig fortettingsarbeid*, med deling av preste-gjeld, opprettelse av flere presteembeter og bygging av nye kirker. Ved siden av denne statskirkelige strategien ble det også organisert frivillige tiltak som skulle sørge for intensivt forkynnelse og kristelig sosialt arbeid. Det er i kjølvannet av dissenterloven at det organiseres frivillig indremisjonsarbeid som supplement til den statskirkelige strukturen og det statskirkelige presteembetet. I tillegg til å forsøke å ta ledelsen i vekkelsene og lede dem inn i kirken møtte *presteskapet* situasjonen med å *organisere* seg uformelt i foreninger, og med ønske om å formalisere prostimøter av prester (5.2.2, 5.3.3). Også arbeidet for organisering av kirken med en kirkeforfatning har en viktig del av sin bakgrunn i innføringen dissenterloven.

Innføringen av større religionsfrihet med dissenterloven aktualiserte både en *kirkelig reformdiskurs* med krav om innføring av en kirkeforfatning og/eller andre endringer i kirkens organisasjonsstruktur (5.2), og den *statsteoretiske diskursen* som er undersøkelsens hovedtema, om statens forhold til religionen og i hvilken grad religionsfrihet var forenlig med statens karakter av kristelig stat (del III og V).

5.2 1840-ÅRENES KIRKELIGE REFORMDISKURS: GEISTLIGHETENS KRAV OM KIRKEFORFATNING OG KIRKELIG SELVSTENDIGHET

Startpunktet for kirkeforfatningsdebatten i Norge har vært satt til 1840.³³⁴ Det var da drammenspresten Jens Lauritz Arup tok til orde for at kirken i Norge trengte en

333 Seierstad 1923, s. 318–320, 330–334, Skullerud 1971, s. 39–73, Stensby 1996, 103–116.

334 Molland 1979, s. 8, Berge 2001, s. 1. Biskopene Johan Storm Munch og Jacob Neumann hadde så tidlig som i 1828 fremmet forslag om å forbedre den norske kirkeordningen etter modell av den svenske kirkeforfatningen. De foreslo å nedsette en kommisjon, men fremmet ikke konkrete forslag om ny kirkeforfatning, Seierstad 1923, 144–148, Berge 2001, s. 42–43.

forfatning. Forslaget ble satt fram i en høringsuttalelse til professor Claus Winter Hjelms *Betænkning og Forslag til Lov om Grændserne for Religionsfriheden, og navnlig om Separatister og gudelige Forsamlinger* (1840).³³⁵ Arups høringsuttalelse ble trykt i *Morgenbladet*.³³⁶ I Norge ble forslaget om kirkeforfatning fremmet som motvekt mot en statsrettslig tenkning om religion og stat som forsto statsreligionen både som en eneherkende religion, som et grunnleggende enhetsskapende element i staten, og som la opp til en sterk integrasjon av stat og kirke under statlig overordnet styring.

I Danmark hadde man hatt en tilsvarende runde 15 år tidligere. Debatten i Danmark var framkalt av professor i teologi Henrik Nicolai Clausens store bok om *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus* (1825). Her tok Clausen, inspirert av både Schleiermachers og kollegialismens kirkesyn, til orde for en kirkeforfatning med organer for kirken på menighetsnivå og på nasjonalt nivå, dog skulle kirkestyret på øverste trinn ligge under Kongen.³³⁷ Clausen fikk tilsvar året etter fra den ledende juristen og statsmannen Anders Sandøe Ørsted, som argumenterte mot Clausens krav om kirkelig selvstendighet på juridisk og statsteoretisk grunnlag.³³⁸ Ørsted hadde alt i 1807 utformet en klar statsrettslig tenkning om forholdet mellom religion og stat.³³⁹

Den danske kirkeforfatningsdebatten hadde en tilsvarende tysk debatt som en viktig forutsetning. I reformperioden som inntrådte i Preussen under Napoleonskrigen fra 1807 og utover, utarbeidet Friedrich Schleiermacher og flere andre ulike kirkeforfatningsutkast som hadde større kirkelig selvstendighet med synodal organisering som mål. Fra Napoleonskrigens slutt i 1814 trådte de kirkelige selvstendighetsinteressene fram i offentligheten. Allerede i *Reden über die Religion* (1799) hadde Schleiermacher lansert uavhengighet av kirken overfor staten som mål for kirkelige reformer.³⁴⁰ Schleiermacher utviklet en tenkning om kirke og stat som vesensforskjellige størrelser, som selvstendige organismer, men videreførte også motiver i den tidlige kollegialistiske tenkningen om kirken som en *societas aequa-*

335 Nærmere om Hjelms *Betænkning* i 8.4.

336 Arup 1840 (Mgbl.).

337 Berge 2001, s. 99–100, 102. Jens Rasmussen mener Glædemark (1948, s. 106–108) legger for stor vekt på Clausens tilegnelse av Schleiermachers «teoretiske organismetanke om stat og kirke, som to helt uafhængige organismer med en væsensforskellighed», og mener Clausen «[i] praksis anvendte [...] de kollegialrettslige tanker ud fra H. Ussings naturretslige overvejelser», Rasmussen 2002, s. 172, note 397.

338 Ørsted 1933 (1826).

339 Ørsted 1933 (1807/1815).

340 Geck 1997. Om reformperioden i Preussen, se Foerster 1905, s. 124–169, Nipperdey 1998 (1983), s. 33–69 og 432–433 (om kirkereform).

lis, et likhetens fellesskap, til forskjell fra staten som *societas inaequalis*.³⁴¹ I den kirkelige selvstendighetsbevegelsen var det både en klerikal-synodal fløy og en presbyterial-synodal fløy, den siste med Schleiermacher som en av anførerne. For denne fløyen var kirkelig selvstendighet og en representativ kirkeforfatning viktige mål, men det var også ment som en brekkstang for forfatningsreform i staten. Man oppnådde organisering av kretssynoder og provinsialsynoder i årene fra 1817 til 1823, samtidig som kong Fredrik Wilhelm III innførte unionen mellom den lutherske og den reformerte kirke og felles liturgi (dette utløste den såkalte agendestriden). Kongens restaurasjonspolitikkk førte til at en gjennomført synodalforfatning ble lagt på is til fordel for en episkopal ordning som innebar en utvidelse av landsherrens (fyrstens/Kongens) kirkestyre fra 1823, mens Schleiermacher og hans krets fortsatte å arbeide for en synodalforfatning.³⁴²

Kirkeforfatningsdebattens utspring er i alle tre land en konflikt omkring hvor langt stat og kirke går opp i hverandre, og hvor langt Kongen eller fyrsten har rett til å gripe inn i og styre kirken.³⁴³ En teologisk-kirkelig diskurs om forståelsen av kirken og kirkens forhold til staten barker sammen med en statsrettslig (og politisk) diskurs om statens forhold til religionen, og religionens betydning for staten. I Preussen og Danmark var kampen for kirkelig frihet også et ledd i kampen for større borgerlig frihet.³⁴⁴ Eneveldets avskaffelse og Grunnloven av 1814 sikret større borgerlig frihet i Norge. Her ble det mer spørsmål om å få en kirkelig frihet som sto i stil med den borgerlige friheten. Senere i århundret ble kirkeforfatnings-spørsmål og spørsmål om utvidelser av den borgerlige friheten koblet sammen

341 Glædemark 1948, s. 83–84, Huber 1973, s. 60, Geck 1997. Berge hevder at Schleiermacher brøt med kollegialistenes grunnsyn, nærmere bestemt det doble kirkebegrepet som skilte skarpt mellom den ytre og den indre kirken, Berge 2001, s. 106.

342 Geck 1997, Nowak 2001, s. 356–371. Fra omlag 1822–23 brukte Schleiermacher begrepet «Volkskirche» som polemisk begrep mot den «Zwangsstaatskirchentum» som han mente kongen med det «Landesherrliche Summepiskopat» sto for, Foerster 1907, s. 210ff. En «Volkskirche» var en kirke basert på demokratisk sammenslutning av «broderskapelige» menigheter, hvor man påberopte seg alle troendes prestedømme mot embetsmennes herredømme, og samvittighetsfrihet mot bekjennelsestvang. Man påberopte seg også den enkelte menighets selvstendighet i lærespørsmål, Huber 1983, s. 133–134.

343 Arbeid med kirkeforfatningsspørsmål var ikke begrenset til Preussen, Danmark og Norge i første halvdel av 1800-tallet, men det var de tyske og danske impulsene som fikk størst betydning i starten av det kirkelige reformarbeidet i Norge. Omtrent samtidig som den danske kirkeforfatningsdebatten tok til, ble tanken om et kyrkomöte for Svenska kyrkan lansert (1827), Ahrén 1956. Den svenske kyrkomöte-institusjonen som ble innført i 1863, fikk betydning i norsk kirkeforfatningsdebatt senere, gjennom innstillingen om kirkeforfatning fra kirkekommissjonen av 1859.

344 Geck 1997, s. 22, Glædemark 1948, s. 119.

også i norsk sammenheng. Det er også påvirkningslinjer mellom landene. Både Clausen i Danmark og Arup i Norge var påvirket av Schleiermacher.³⁴⁵ Clausen påvirket også Peder Pavels Aabel og andre norske aktører.³⁴⁶

Den kirkelige diskursen er relativt godt utforsket. For Norges del har Andreas Seierstad (1923) og Lars J. Berge (2001) behandlet kirkelig reformarbeid og reformdebatt fram til henholdsvis 1845 og 1859. I tillegg er det gjort noen mindre studier.³⁴⁷ Jeg begrenser meg derfor til å gi et riss av reformdebatten (5.2.1), og av prestenes organisering og kommunikasjon seg imellom og med offentligheten (5.2.2), før jeg går nærmere inn på et sentralt motiv i den kirkelige diskursen, ønsket om kirkelig selvstendighet i rammen av statskirken (5.2.3). Konfliktpunktene mellom den kirkelig-teologiske og den statsteoretiske diskursen blir behandlet i del IV. Det viktigste bidraget i kirkeforfatningsdebatten fra statsteoretisk side er Ørsteds avhandling *Behøver den danske Kirkeforfatning en omgribende Forandring* (1826). Dette bidraget behandles i kapittel 10.1.

5.2.1 Kirkeforfatningsdebatten i 1840-årene – et riss

Debatten om en kirkeforfatning forløp i to markerte faser på 1840-tallet. Først i 1840–1842 som reaksjoner på Claus Winter Hjelms betenkning om religionsfrihetens grenser. Den andre fasen tok til i 1845 og var særlig intens i årene 1845–1847.³⁴⁸ Kirkeforfatningsspørsmålet kom denne gangen opp til drøfting på bakgrunn av diskusjonen om større religionsfrihet og vedtaket av dissenterloven i juli 1845, men også fordi statskirkens øvrighetskirkelige preg ble opplevd utilfredsstillende etter at lokalsamfunnet hadde fått representative organer ved formannskapslovene av 1836–1837. Lars J. Berge avgrenser kirkeforfatningsdebatten tematisk til debatt om forholdet mellom stat og kirke, om kirken skulle få en kirkeforfatning, og dessuten hvordan denne skulle være innrettet. Det er i denne forstand debatten forløp i de to nevnte fasene. Etter 1847 fortsatte debatten med noe lavere intensitet.

345 Glædemark 1948, s. 107–108, men merk Jens Rasmussens kritikk av Glædemark på dette punktet, Rasmussen 2011, s. 235–237. Berge sannsynliggjør at Arup var påvirket av Schleiermacher, skjønt det ikke finnes eksplisitte referanser til Schleiermacher hos Arup, Berge 2001, s. 112–115.

346 Berge 2001, s. 98–99, 358. Det er stor sannsynlighet for at også Arup var påvirket av Clausen til å arbeide med kirkeforfatningsspørsmålet. I hans etterlatte boksamling finnes både skrifter fra kirkekampen 1825ff. og Clausen og Hohlenbergs Tidsskrift for Udenlandsk Theologisk Literatur, NBO Håndskriftsamlingen, Brevsamling Bs 580 c Papirer av og ad Jens Lauritz Arup: «Fortegnelse over biskop Arups boksamling».

347 Slaattelid 1921, 1922, Handeland 1923, Kolsrud 1924, Seierstad 1955, Berge 1982, Elstad 2000b, 2008. Jf. også Ellingsen 1973, s. 7–12, Molland 1979 II, s. 7–10 og Haanes 1998, s. 88–91.

348 Jf. Berge 2001, kap.IV og VI.

Ved inngangen til 1850-tallet tok debatten seg opp igjen da kirkeforfatningsspørsmålet ble løftet opp på det politiske plan i Stortinget, samtidig som det ble gjenstand for drøfting i større prestemøter fra 1849 av.

I årene mellom 1842 og 1845 var det to andre spørsmål som førte til diskusjon av forholdet mellom stat og kirke og krav om større kirkelig selvstendighet. Kravene om organer som kunne være representative for kirken, trådte da noe i bakgrunnen. Det gjaldt spørsmålet om fraskiltes vielse og spørsmålet om forandringer i det geistlige lønssystemet. Begge spørsmålene kom opp til bredere drøfting i løpet av 1843. Både kirkeforståelsen og synet på forholdet mellom stat og kirke ble vel så tydelig uttrykt i disse debattene som i kirkeforfatningsdebatten. I disse årene (1842–1845) ble også de første geistlige foreningene stiftet (5.2.2).

Kirkeforfatningsdebatten fra 1840–1842 sprang ut av debatten om religionsfrihetens grenser og om «gudelige Forsamlinger». Den ble utløst av at Claus Winter Hjelms omtalte betenkning (mai 1840) ble sendt på høring til alle landets prester og formannskap. Den offentlige debatten begynte med at enkelte høringsinstanser offentliggjorde sine uttalelser i aviser, særlig i Morgenbladet. Debatten om Hjelms lovforslag var mest intens i 1840–1841, med avsluttende innlegg i 1842. Særlig viktige var meningsutvekslingene mellom prestene Jens Lauritz Arup og Peter Pavels Aabel på den ene side og Hjelm på den andre. Arup fremmet for første gang i norsk sammenheng tanken om en kirkeforfatning i sitt store innlegg i Morgenbladet i oktober 1840.³⁴⁹ Aabel fulgte opp med ønsker om et slags kirkelig formannskap i tidsskriftet Granskeren i 1841.³⁵⁰ Også den liberale politikeren Ludvig Kristensen Daa³⁵¹ og overlærer Johannes Musæus³⁵² bidro i debatten, fortrinnsvis i diskusjonen av religionsfrihetsspørsmålet som var utredningens egentlige tema. Kommisjonen av 1841 som utredet spørsmålet om gudelige forsamlinger og forslag til kvekerlov, var også inne på at innføring av større religionsfrihet fikk konsekvenser for forholdet mellom stat og kirke.³⁵³

Arup og Aabel lanserte forslag om å innføre en representativ presbyterial-synodal kirkeforfatning i Norge. Aabel betonte sterkere enn Arup behovet for kirkelig selvstendighet overfor staten, mens Arup så for seg en viss grad av organisatorisk

349 Arup i Mgbl. 1840, nr. 300–302, 307–308, 311 (Arup 1840). Hjelm svarte Arup i Mgbl. 1841 nr. 8T, 10T, 12T og 14T. Arups replikk Mgbl. 1841, nr. 48–51, Hjelms gjenmæle mot Arup, Mgbl. 1841, nr. 71T–72T, jf. Seierstad 1923, s. 279–282, Berge 2001, s. 50–53.

350 Aabel 1841. Svar fra Hjelm i Mgbl. 1841, nr. 343T, replikk fra Aabel i Mgbl. 1842, nr. 50, jf. Berge 2001, s. 53–57.

351 Granskeren 1840, nr. 1–6, 8–16 og 1841, s. 2ff., nærmere omtale i kap. 9, jf. også Seierstad 1923, s. 278, Berge 2001, s. 47–48.

352 Musæus 1840 analyse i 9.1, jf. også Seierstad 1923, s. 305–306, Berge 2001, s. 48–50.

353 *Indstilling* 1842, s. 2–3, Seierstad 1923, s. 320–321, Berge 2001, s. 57–58.

autonomi for kirken i en fortsatt forbindelse med staten. Hjelm argumenterte mot begge, for den bestående kirkeordning og for sterk integrasjon av kirke og stat under statlig herredømme.

Debattene om *fraskiltes vielse* og om *prestelønn* er i liten grad satt i sammenheng med diskusjonen om forholdet mellom stat og kirke og spørsmålet om kirkelige reformer i tidligere forskning.

Diskusjonen om *fraskiltes vielse* og hvordan kirke og stat skulle forholde seg til hverandre i dette spørsmålet, startet tidlig i 1843 (11.3). Sokneprest Christian Juell Sandberg koblet spørsmålet om fraskiltes vielse til debatten om den kristelige stat og kirkeforfatningsdebatten. Sandberg døde kort tid etter, så det ble ingen større offentlig debatt i første omgang. To henvendelser til departementet om spørsmålet førte til at en rekke geistlige avga erklæringer i løpet av 1843 og 1844. Mye av denne runden ble ikke offentlig. Departementet henla saken uten å foreta seg noe og uten offentliggjøring. I mellomtiden var de første geistlige foreningene stiftet (5.2.2). To av disse, Nedenes- og Borgesyssel-foreningene, drøftet allerede sommeren 1844 spørsmålet skilsmisse og fraskiltes vielse. Året etter var spørsmålet oppe på nytt i begge foreningene. Borgesyssel-foreningen utga to foredrag som var holdt i foreningen på februar møtet i 1845.³⁵⁴

Det andre store spørsmålet som ble satt på dagsordenen, var spørsmålet om *prestenes lønnsforhold*. I 1842 kom det forslag til Stortinget om å sette prestene på fast lønn. I januar 1843 ba Kirke departementet landets geistlighet og formannskaper om erklæringer i saken. Et stort materiale kom inn. Som ved høringen over Hjelm's lovforslag i 1840 publiserte en del prester sine uttalelser i pressen for å skape offentlig debatt om spørsmålet. J.A. Mohr og P.P. Aabel dro i gang debatten henholdsvis i *Den Constitutionelle* og i *Morgenbladet* i juli 1843.³⁵⁵ Fram til oktober 1844 kom en rekke artikler om emnet.³⁵⁶ En kommisjon ble nedsatt i november 1843 for å utrede spørsmålet.³⁵⁷ Den gikk igjennom alle erklæringene og sammenfattet de ulike syn og begrunnelsene både for fast lønn og for å bevare det bestående lønnsystem. I begrunnelsene var ekklesiologiske momenter og lønns spørsmålets sammenheng med forholdet mellom kirke og stat framtreddende, ved siden av momenter som angikk forholdet mellom prest og menighet. Da kommi-

354 *Discussioner* 1845.

355 *Den Constitutionelle* 1843, No. 187 (6.7. Mohr), Mgb. 1843, nr. 198 (17.7. Aabel).

356 For detaljerte henvisninger, Aschim 2018, s. 131, note 394.

357 Kommisjonen besto av høyesterettsassessor P.C. Lasson, garnisonsprest A.W. Fangen og res. kap. A.N.H. Stenersen (den siste også medlem av dissenterlovskommisjonen), med W. von Munthe af Morgenstjerne som sekretær og antakelig ansvarlig for sammenfatningen av de innkomne betenkningene, *Betænkning* 1846, s. III og VIII og Haffner 1925, s. 157–159.

sjonens utredning forelå i 1846, ble den gjenstand for drøfting i de prostimøtene som ble anordnet som et forsøk dette året (5.3.3).³⁵⁸

Et viktig innlegg i kirkeforfatningsdebatten fra juridisk hold kom i 1844 med U.A. Motzfeldts foretale til hans lærebok i kirkerett. Her argumenterte Motzfeldt for statskirkens faste tilknytning til staten. Han forsvarte sammensmeltningen av staten og statskirken, og mente at den ikke var til hinder for samvittighetsfrihet og toleranse. Han kommenterte også de viktigste aktuelle spørsmål av kirkerettslig relevans, som forholdet mellom statens lover og troens grunnsetninger i ekteskaps spørsmålet, geistlighetens lønn, forholdet mellom ordinasjon og kongelig utnevning til embete, geistlighetens verdslige forretninger, kirketukt og læretukt. Han omtaler også «de hvis anskuelser kræve en større Sondring af Kirke og Stat» med kritisk distanse.³⁵⁹

I 1845 skjøt debatten om kirke og stat og om kirkeforfatningsspørsmål ny fart i sammenheng med arbeidet for innføring av større religionsfrihet.³⁶⁰ Bergenspresten Hersleb Birkeland utga en pamflett med tittelen *Kirkelige Tilstande*.³⁶¹ Nedre Borgesyssele geistlige Forening utga sine «Discussioner» om ritualer ved fraskilt vielse.³⁶² Den nyslåtte lektoren i filosofi, Marcus Jacob Monrad, skrev store artikler om «Kirken og Staten» i *Morgenbladet* (13.2).³⁶³ Bakgrunnen for Monrads artikkelserie var forberedelsene av dissenterloven generelt og spesielt et innlegg av W.A. Wexels om religionsfrihet i form av en preken med et forord.³⁶⁴ Monrads artikler fikk et motsvar i samme avis, muligens fra P.P. Aabel.³⁶⁵ Referater fra de geistlige

358 Verken erklæringene som ble avgitt i 1843, avisdebatten samme år eller prostimøtenes erklæringer fra 1846 er utnyttet som historisk kildemateriale. I prostimøtenes erklæringer uttalte man seg i tillegg om mange andre spørsmål enn prestelønn. Noen av synspunktene som fremkom, omtales i *Dept. tid.* 1850, s. 733–747, 749–763. Prestelønnskommisjonens innstilling, *Betænkning* 1846, er ikke i særlig grad utnyttet som kilde til synet på kirke og stat, se dog Sandvik 1965, s. 309–310. Det er grunn til å tro at erklæringene fra geistligheten 1843 og fra prostimøtene 1846 (begge deler finnes i RA, KUD, Prestelønningskommisjonen 1843) er et kildemateriale som vil kunne gi unike opplysninger om hvor stor del av presteskaper som sluttet opp om ulike reformønsker, og hvordan de begrunnet dette. En gjennomgang av dette materialet har ikke vært mulig innenfor rammen av dette arbeidet. I den følgende analyse av kravet om kirkelig selvstendighet i kirkeforfatningsdebatten på 1840-tallet (5.2.3) er noe av materialet som er trykt i *Betænkning* 1846 utnyttet.

359 Motzfeldt 1844, s. III–VIII, jf. 8.6.1 og 8.6.3.

360 Berge 2001, s. 135–141.

361 Birkeland 1845.

362 *Discussioner* 1845.

363 Mgbl. 1845, nr. 86T–87T, 175T og 177T. Artikkene var ikke signert, men Monrad vedkjente seg siden offentlig forfatterskapet av de to første artiklene, Monrad 1848, s. 84.

364 *Giver Keiseren hvad Keiserens er, og Gud hvad Guds er! Prædiken paa 23de søndag efter Trefoldighed 1844*, Wexels 1844. Denne publikasjonen er ikke omtalt i nyere kirkehistorisk forskning.

365 Mgbl. 1845, nr. 115. Lars J. Berge har sannsynliggjort at Aabel er artikkelens forfatter, Berge 2001, s. 146.

foreningene ble publisert (5.2.2). I dette året kom dissenterloven opp til stortingsbehandling og ble vedtatt (3.1.1). Det ble bestemt å innføre en ordning med geistlig sakkyndige konsulenter i Kirkedepartementet, som ble iverksatt fra nyttår 1846. Biskop Jacob von der Lippe i Christianssand lanserte høsten 1845 sitt forslag om å innføre prostimøter som ledd i kirkeordningen (5.3.3). De første heftene av Teologisk Tidsskrift for den norske Kirke (TThK) begynte å komme ut i slutten av 1845, mens presten Jonas Wessel Crøger utga sin Kirketidende fra januar av.³⁶⁶ I første hefte av TThK kom den danske teologen Andreas Gottlob Rudelbachs «49 Theses over Religionsfrihedens Væsen».³⁶⁷

I 1846 kom P.P. Aabels store avhandling *Om den christne Kirke som udvortes bestaaende Samfund, dens Forhold til Staten og ydre Organisation* som tredje hefte av TThK.³⁶⁸ Fra og med dette heftet begynte tidsskriftet å trykke referater fra geistlige foreningers møter. Samtidig med at TThK etablerte seg som det sentrale organet for den mer utførlige debatten om kirkelige reformer, fortsatte debatten med utgangspunkt i Hersleb Birkelands skrift i avisene Morgenbladet og Den Constitutionelle ut gjennom 1845 og 1846.³⁶⁹ Regjeringen tok opp von der Lippes forslag om prostimøter og forordnet at prostimøter skulle finne sted som et forsøk. De skulle uttale seg om prestelønningskommisjonens innstilling og om von der Lippes forslag om prostimøter. Atskillige prostimøter og flere av biskopene kom inn på kirkeforfatningsspørsmål i sine høringsuttalelser om von der Lippes forslag.³⁷⁰ Enkelte av synspunktene ble også nå trykt som avisartikler, i tillegg til at de ble sendt inn til Kirkedepartementet.³⁷¹

Etter sitt første år som biskop i Christiania sendte J.L. Arup i januar 1847 ut et hyrdebrev, *Til Christiania Stifts Geistlighed*, hvor han innbød til debatt om en rekke kirkelige reformtanker.³⁷² Flere geistlige foreninger drøftet hyrdebrevet.³⁷³ Presten

366 Berge 2001, s. 139.

367 TThK I, 1846, s. 1–46.

368 Aabel 1846 (utgitt også som særtrykk med annen paginering).

369 Mgbl. 1845, nr. 332, 28.11. (anmeldelse); nr. 358 og 360, 24. og 26.11 (Birkelands svar til anmelderen), Birkeland fulgte opp med en artikkelrekke om «Den evangelisk-lutherske Religion og Norges Grundlov. Kirkeforfatning» i Mgbl. 1846, nr. 30, 32 og 34, 30.1., 1.2. og 3.2.; Den Constitutionelle 1846, nr. 57–58, 26.–27.2.

370 *Dept. tid.* 1850, s. 738–745.

371 Det gjelder et mindretallssynspunkt i Bergens stiftsprosti, *Dept. tid.* 1850, s. 741–742, som Hersleb Birkeland sto bak, og som ble publisert i en anonym avisartikkel i Mgbl. 1846, nr. 360, jf. Berge 2001, s. 184–186. Birkeland vedkjente seg forfatterskapet til artikkelen i sin «høringsuttalelse» til J.L. Arups hyrdebrev i 1847 (se følgende avsnitt), Berge 2001, s. 167.

372 Arup 1847.

373 Foreningene i Borgesysse, TThK II, 1849, s. 241–243, Bratsberg, Mgbl. 1847, nr. 70 og TThK II, 1849, s. 131–132, Nedenæs, TThK II, 1849, s. 479ff. Jf. Berge 2001, s. 140, 155–156, 200–205, 267–269.

Jørgen Hansen skrev en pamflett om *Vore kirkelige Spørgsmaal og deres Løsning*³⁷⁴ som ble anmeldt utførlig av M.J. Monrad.³⁷⁵ I 1847 kom to større avhandlinger om ekteskap og fraskiltes vielse av Jørgen Hansen og Ole Berg i TTnK,³⁷⁶ mens tidskriftet fortsatte å bringe referater fra de geistlige foreningene.

Arup og Aabel var fortsatt toneangivende talsmenn for kirkeforfatning. Nye stemmer med nye synspunkter kom til i debatten, som Birkeland, Hansen og Monrad. I tillegg fikk man referatene fra de geistlige foreningenes drøftinger.

Forholdet mellom stat og kirke var fortsatt et viktig tema.³⁷⁷ Meningene var delte mellom dem som la vekt på å bevare en religiøs enhetsstat på ulike premisser (Birkeland, Hansen og Monrad), og dem som understreket kirkens forskjellighet fra staten og behov for selvstendighet (Aabel, til dels Arup). Von der Lippes forslag om prostimøter ble utprøvd i en forsøksordning i denne fasen. Hans forslag om å innføre dette som regulært ledd i kirkens struktur fikk ikke alminnelig medhold. Til tross for ordningen med geistlige konsulenter i Kirkedepartementet stilnet ikke kravene om et teologisk sakkyndig kirkestyre før man fikk en geistlig som kirkestatsråd (5.3.3).

Det prinsipielt viktigste reformtemaet var spørsmålet om menighetsråd og synoder. Meningene var delte om man skulle innføre slike representative organer i kirkeforfatningen, og om hvilke oppgaver og hvilken myndighet slike organer eventuelt skulle ha. Det var også delte meninger om man skulle nøye seg med lokale organer på menighetsnivå som skulle samvirke med den lokale prest, eller om man også skulle innføre synoder. Endelig var det diskusjon om synodene skulle være prestesynoder, eller om også lekmenn skulle være representert, og hvilket forhold det da skulle være mellom geistlige og lekfolk i synodene.

På denne tiden var det kommet opp et knippe reformspørsmål som ble debattert i kirken, og som hang mer eller mindre sammen. Både spørsmålet om kirkeforfatning, fraskiltes vielse og prestelønn involverte spørsmålet om forholdet mellom kirke og stat. Disse spørsmålene var store og meningene delte. Det var vanskelig å bedømme hvilken oppslutning ulike synspunkter hadde i presteskap og menigheter. En del saker trengte videre drøfting og avklaring. Man manglet imidlertid representative organer som kunne drøfte seg fram til enighet og avgi et votum på geistlighetens og menighetenes vegne. Derfor ble også tanken om å innkalle et allment kirkemøte lansert. Tanken var at et slikt kirkemøte skulle vurdere hvilke

374 Hansen 1847.

375 Monrad 1848.

376 Hansen 1849 og Berg 1849 (årstallet angir utgivelsen av bindet av TTnK). Begge avhandlingene sto i bindets første hefte i som kom ut i 1847.

377 For det følgende avsnittet, Berge 2001, s. 135–294.

reformer som var mest hensiktssvarende. Forslaget om et allment kirkemøte var ikke nødvendigvis et alternativ til å innføre en kirkeforfatning med menighetsråd og synoder, men mer tenkt som et møte som skulle bidra til å få på plass de nye reformene, hvilke de nå kunne være. Møtet var tenkt som ledd i veien fram mot reform, ikke som selve reformen.³⁷⁸

I 1848 ble så biskop Hans Riddervold kirkestatsråd. Forventningene var store hos dem som hadde ønsket at kirken skulle få en avgjørende innflytelse i «egne anliggender». Med en geistlig på plass i regjeringen som kirkestatsråd avtok debatten om kirkelige reformer i intensitet de første par årene.

5.2.2 Frivillig organisering av presteskabet

Presteskabet begynte også på denne tiden å organisere seg i frivillige foreninger. Høringsrunden om Hjelms forslag til lov om religionsfrihetens grenser ble startpunkt i denne utviklingen av organisering av presteskabet med geistlige foreninger og møter. Foreningene ble knyttet sammen i et nettverk gjennom brevveksling og offentliggjøring av møtereferater i aviser og tidsskrifter. Gjennom denne «preste-offentligheten» etablerte geistligheten egne fora for debatt av kirkelige og religionspolitiske reformspørsmål, men med kontakt med den bredere offentligheten gjennom avismediet.

I høringsrunden om Hjelms lovforslag ble mange høringsuttalelser ikke bare sendt inn tjenestevei, men også offentliggjort i aviser og tidsskrifter i 1840 og 1841. Med det ble høringsuttalelsene ikke bare embetskrivelser, men offentlige opinionsspåvirkende ytringer. Det hele utviklet seg til en omfattende offentlig debatt om religionsfrihet og kirkestyre. Dette var den første større debatten i bredere offentlighet (dvs. i avisene) om kirkelige reformer. Debatten fikk følger. Den avdekket et behov i geistligheten for meningsutveksling. Den viste også den offentlige opinionens makt, idet Hjelms lovforslag ble lagt til side og en kommisjon oppnevnt som skulle utrede saken på nytt.

På Stortinget i 1842 satt en rekke geistlige representanter. Fra en bemerkning av biskop Jacob von der Lippe³⁷⁹ i Christianssand vet vi at en del av disse samtalte om mulige ønskelige reformer, og at ideen om prostivise prestemøter ble lansert blant dem. Fra 1842 av ble det etablert en rekke nye geistlige og teologiske

378 Lars J. Berge som har analysert debatten om et allment kirkemøte i Berge 2001, s. 262–294, synes å oppfatte forslaget om et allment kirkemøte som konkurrerende til forslag om menighetsråd og synoder.

379 TTnK I, 1846, s. 609–610. Tidligere forskning har ikke lagt vekt på Stortingets betydning som møtested og stortingsmiljøet som utgangspunkt for prestenes reformarbeid.

foreninger.³⁸⁰ Blant gründerne av de første geistlige foreningene, eller som toneangivende medlemmer og bidragsytere til virksomheten i dem, finner vi igjen mange av prestene som satt på Stortinget i 1842.³⁸¹

De første geistlige foreningene ble stiftet i Bratsberg (1842), Nedenes (1843), Christianssand (1843) og Borgesyssel (1844). I Bergen ble en eldre forening omdannet i 1845. Før 1850 var det kommet foreninger også i Drammens prosti (1845), Nordre Dalerne (Sør-Trøndelag, før 1846), Trondhjem (før 1847), Stavanger (før 1847) og Ryfylke (før 1849). I hovedstaden var man senere ute. Christiania geistlige Forening ble ikke stiftet før i 1852. På 1850-tallet omtales også foreninger på Hedemarken, Sunnmøre og i Tromsø. Dermed var de geistlige foreningene spredt over det meste av landet, med et tyngdepunkt rundt Oslofjorden. De mest aktive foreningene var Borgesyssel, Nedenes og Bratsberg på 1840-tallet. Noe senere fikk Drammensforeningen en viss betydning. Fra stiftelsen av i 1852 spilte Christiania geistlige Forening en ledende rolle. Foreningene hadde litt ulik profil. De spente fra teologiske leseforeninger til diskusjonsforeninger som drøftet aktuelle kirkelige spørsmål. Det var en overvekt av siste type. Denne typen var den egentlig nye. Foreningene hadde tydelige ambisjoner om å bidra til reformer i kirken og påvirke kirkestyre og opinion. De informerte biskopen om sin virksom-

380 Framveksten av de geistlige foreningene og nettverket av slike foreninger er behandlet av Oftestad 1995b, Haanes 1998, s. 88–91, Amundsen 2000, s. 16–20 og Berge 2001, s. 163–165, 173–174. Aschim 2004b inneholder samlede oversikter over geistlige foreninger, prestemøter og publikasjonskanaler. Slaattelid 1922, s. 182 hevder at foreningene ble til etter dansk forbilde, og at hyppige meddelelser fra slike foreninger finnes i Morgenbladet fra 1840, men uten konkrete henvisninger. Dannelsen av presteforeninger eller prestekonventer i Danmark tok til omtrent samtidig som i Norge, fra 1842–1843, Plum 1943, s. 7–8, Glædemark 1948, s. 114–115. Det er derfor et åpent spørsmål om stiftelsen av slike i Norge var inspirert fra Danmark. For dette kan tale at formålene for de geistlige foreningene i Norge og prestekonventene i Danmark ser nokså like ut, og at det fortsatt var tette personlige bånd og tett kulturell forbindelse mellom Danmark og Norge, mens sammenfallet i tid og mangelen på eksplisitte bekreftelser taler imot. Jeg har ikke funnet meddelelser fra den nye typen geistlige foreninger i Norge så tidlig som 1840.

381 Det gjelder Andreas Faye, spr. i Holt og John Aas, spr. i Gjerstad, begge sentrale i Nedenesforeningen; G.A. Lammers, spr. i Bamble, medlem i Bratsbergforeningen; biskop von der Lippe som støttet stiftelsen av foreninger i Nedenes og Christianssand, besøkte flere foreninger og forsøkte å utvikle foreningene til et ordinært ledd av kirkeforfatningen; Hans Riddervold, spr. i Østre Toten ble året etter biskop i Trondhjem og foreslo frivillige prostimøter i sine første visitasberetninger; J.L. Arup, spr. i Bragernes, den som dro den offentlige kirkeforfatningsdebatten i gang i 1840, og som biskop i Christiania (fra 1846) også besøkte geistlige foreninger. Dessuten tok P. Holtermann, spr. i Kvernæs initiativ til et prestemøte på Nordmøre og P. Winsnes, spr. i Brunlanes stiftet siden Hedemarkens theol. forening på 1850-tallet. I alt 8 av 17 prester på Stortinget 1842 spilte ledende roller i arbeidet for kirkelig reform lokalt eller på landsbasis, Aschim 2004b, s. 10–12.

het.³⁸² De brevvekslet med hverandre og utvekslet referater.³⁸³ Tidlig kom det opp en idé om en landssammenslutning av foreningene, en «centralforening»,³⁸⁴ men dette ble ikke realisert. I stedet kom to andre sammenbindende tiltak som bidro til å øke de geistlige foreningenes opinionspåvirkende slagkraft, nemlig et teologisk tidsskrift og de regionale og landsdekkende prestemøtene.

I 1844 etablerte den teologiske forening i Det norske studentsamfund Theologisk Tidsskrift for den norske Kirke (TTnK).³⁸⁵ Dette ble ikke bare et vitenskapelig teologisk fagtidsskrift, men også en publiseringskanal for de geistlige foreningene.³⁸⁶ Her ble enkelte foredrag som var holdt i foreningene publisert, og her publiserte foreningene møtereferater. Til dels hadde møtereferater blitt publisert i avisene, og foreningen i Nedre Borgesyssel utga et hefte med to foredrag som var holdt der.³⁸⁷ Men i årene fra 1845–1846 til 1856 var TTnK det viktigste organet for de geistlige foreningene og for reformdiskusjonen i kirken.³⁸⁸ Tidsskriftet hadde 333 norske abonnenter i 1857 (av totalt 347 abonnenter).³⁸⁹ De fleste var prester og teologiske kandidater.

I 1849 fant det første landsomfattende prestemøtet sted i Trondheim. I etterkant av Det Norske Misjonsselskaps (NMS) generalforsamling innbød byens presteskap til prestemøte 8.–9. august. Møtet samlet 48 deltakere hvorav 30 prester.³⁹⁰ Siden fant en rekke slike prestemøter sted. Noen ganger var det landsomfattende møter i forbindelse med NMS' generalforsamlinger,³⁹¹ noen ganger

382 TTnK I, 1846, s. 582; II, 1849, s. 135.

383 TTnK I, 1846, s. 584–585; II, 1849, s. 133, 248–249, 479.

384 TTnK I, 1846, s. 584.

385 Lite er kjent om hvem som satt i tidsskriftets redaksjonskomité utover Gisle Johnson, Kolsrud 1913, s. 90, 123–127, og at Ole Berg (senere sokneprest i Levanger og medlem i kirkekommisjonen av 1859) en kort tid var med i redaksjonen, Halvorsen, bd. 1, s. 220. Thrap 1905, s. 75 omtaler Gisle Johnson som tidsskriftets hovedredaktør.

386 Det ser ut til at tidsskriftets redaksjon tok initiativet til dette, TTnK I, 1846, s. 588. Først kom referater fra Nedre Borgesyssel og Nedenes. I 1847 vedtok også Bratsberg-foreningen å la referatene trykke i Tidsskriftet, TTnK II, 1849, s. 134.

387 *Discussioner* 1845.

388 I 1845–1846 utga presten J.W. Crøger et tidsskrift med navnet Norsk Kirketidende. Det fikk en kortvarig eksistens og liten betydning for det kirkelige reformarbeidet sammenlignet med TTnK og kirkedebatten i de store avisene som Morgenbladet. Crøger sto for nærmest kalviniske synspunkter i sine innlegg i kirkeforfatningsdebatten, og de ble lite påaktet, Berge 2001, s. 139, 199–200, 257, 291 og 335.

389 Liste over abonnenter var bundet inn i eksemplaret av TTnK VII 1857 i Menighetsfakultetets bibliotek.

390 Referat i TTnK II, 1849, s. 585–612.

391 Prestemøtet i Bergen 1.–2.7.1852, TTnK V, s. 144–192; i Christiania 9.–11.7.1855, NK 1856, sp.241–253 og Christianiaposten 1855, nr. 2456, 2457 og 2459 (11., 12. og 14.7).

regionale møter i forbindelse med NMS' kretsfor­samlinger.³⁹² I Tromsø stift inviterte biskopen to ganger til prestemøte i stiftet,³⁹³ mens enkelte geistlige foreninger inviterte prester fra et større område til diskusjonsmøter.³⁹⁴ Også mer lokale prestemøter fant sted.³⁹⁵

Til sammen utgjorde de geistlige foreningene, Theologisk Tidsskrift (og senere Norsk Kirketidende og Luthersk Kirketidende) og de lokale, regionale og landsomfattende prestemøtene elementer i utviklingen av en «underoffentlighet», en arena for diskusjon, opinionsdannelse og opinionspåvirkning.³⁹⁶ Allerede i 1845 vedtok Borgesyssel-foreningen å publisere to foredrag holdt i foreningen for å gjøre dem tilgjengelige for en større offentlighet. Samme år lanserte biskop von der Lippe sitt forslag om prostimøter som ledd i kirkeordningen på møte i Nedenes-foreningen. Da biskop Arup tiltrådte, visiterte han først de prostiene hvor det var opprettet geistlige foreninger,³⁹⁷ og sendte året etter ut et hyrdebrev hvor han ba om geistlighetens synspunkter på en rekke spørsmål. Dette hyrdebrevet skiller seg ut fra den tradisjonelle hyrdebrevsjangeren ved at det ikke var et biskoppelig «statement», men synspunkter til videre drøfting og en invitasjon til

392 Første gang på Lillehammer 27.–28.6.1850, *TTnK* III, 1851, s. 425–454; siden i Fredrikshald 26.–27.6.1851, *TnK* IV, 1853, s. 354–404; Skien 29.–30.6.1854, *TnK* VI, 1855, s. 125–144. Innbydere var dels arrangørstedets prester, dels lokale geistlige foreninger.

393 22.–27.3.1852, *TnK* IV, 1853, s. 450–487 og 19.–24.3.1855, *TnK* VII, 1857, s. 573–611, begge ganger i Tromsø. Biskop Juell hadde vært blant stifterne av Bratsberg-foreningen. I Christianssand ledet biskopen et (antakelig) lokalt prestemøte 3.–4.7.1855, *NK* 1856, sp.20–24.

394 Borgesyssel-foreningen innbød foruten Fredrikshaldmøtet i 1851 også til prestemøte i Moss 23.–24.6.1853, *TnK* VI, 1855, s. 506–531. Stavangerforeningen arrangerte flere møter i 1851, 1852, 1854, *Christianiaposten* 1852, nr. 1270 (26.3.), *NK* 1856, sp.137–143, 161–169. Pastoral-samfundet i Bergen arrangerte møter for omegnens prester flere ganger, bl.a. i 1854 og i 1856, *TTnK* VI, 1855, s. 106–124, *NK* 1856, sp.399.

395 F.eks. for Mandal prostis prester i 1850, *TnK* III, 1851, s. 563–566.

396 Jürgen Habermas' begrep om en «borgerlig offentlighet» (Habermas 1991 (1971/1962)) har blitt videreutviklet for å fange opp differensieringen av offentligheten i ulike «deloffentligheter» (T. Rasmussen 1996) eller «underoffentligheter» som foretrekkes her. Begrepet «offentlighet» sikter i denne sammenheng til et rom for meningsutveksling, opinionsdannelse og opinionspåvirkning, og kan innbefatte så vel litterære kretsløp som etablering av møteplasser, organisasjoner og nettverk for meningsutveksling og fremme av ulike interesser og formål. Begrepet «underoffentlighet» vil til forskjell fra «deloffentlighet» ikke så sterkt legge vekt på at disse mindre offentlighetene avgrenses skarpt fra «offentligheten» i stort, men framheve at de også inngår i denne større offentligheten og henvender seg til denne, selv om de framstår som egne ideologiske fellesskap og sosiale miljøer med egne mediekkanaler, og er særskilt opptatt av bestemte saker og interesser.

397 I 1846 visiterte han «Vestre, Nedre og Mellem-Borgesyssels samt Bamble og Nedre Tellemarkens Provstier», Arup 1847, s. 5.

debatt.³⁹⁸ Flere geistlige foreninger diskuterte hyrdebrevet og sendte inn eller publiserte svar.³⁹⁹

Dette var nye måter å agere på for presteskaper. Tidligere hadde de nok også diskutert seg imellom, men kommunikasjonen av reformkrav og ideer hadde foregått tjenestevei oppover i det geistlige embetssystemet til Kirkedepartementet (og før det til Kancelliet). Nå drøftet man sakene i de geistlige foreningenes kollegiale rom, men henvendte seg så til en større offentlighet gjennom aviser, tidsskrifter og pamfletter for å søke å virke opinionsdannende. Man etablerte en egen frivillig struktur ved siden av den statlige geistlige embetsstrukturen for å skape samvirke blant prestene, påvirke utviklingen av kirken og fremme kirkens «sande Vel» ved å behandle dens anliggender med sakkunnskap og kirkelig sans.⁴⁰⁰

Prestene tok i bruk det rommet mellom det statlige og det private som hadde vokst fram som en arena for organisering av interesser og opinionspåvirkning, ofte kalt «det sivile samfunn». Dette nye frihetsrommet for kommunikasjon og organisering var sikret gjennom ytringsfrihet og organisasjonsfrihet. Disse frihetene var forutsetninger for dannelsen av en opinion som kunne påvirke statsmakten. Ideene om nødvendigheten av et slikt frihetsrom var allment liberalt fellesgods omkring 1840 enten man var tilhenger av mer demokrati eller ikke. Selv for en tilhenger av en sterk og ledende stat som professor og stortingsrepresentant A.M. Schweigaard var slik frihet nødvendig for dannelsen av en «fornuftig» samfunnsmening.⁴⁰¹ Rundt 1840 var dette frihetsrommet sikret i den grad at tidligere så ømtålelige emner som statsreligionen også kunne drøftes offentlig.

Både organisasjonsfriheten og ytringsfriheten ble tatt i bruk når prestene dannet foreninger og kommuniserte i den diskuterende offentligheten gjennom massemedier som aviser og tidsskrifter. Dermed tilpasset geistligheten seg en ny virkelighet. Flere forhold hadde vist behovet for at prestenes meningsytringer i kirkelige saker ble fremmet med større tyngde. En organisering av presteskaper ville da

398 Arup 1847. Han inviterer til «gjensidig Meddelelse» og «fremsetter Følgende til Deres velvillige Bedømmelse og prøvende Overveielse», s. 1.

399 Innkomne svar i SAO, Christiania Bispearkiv, Ritualer/Troselære, B. Diverse Pakkesaker, pakke 6, legg: Biskop Arups sendebrev 9.1.1847. Her er 12 innkomne svar. 9 er fra enkelte prester, 1 felles svar fra fire prester i Tønsberg. 2 svar er fra geistlige foreninger med utskrift fra forhandlingsprotokollen (Borgeyssel, Bratsberg). I tillegg publiserte Nedenes-foreningen forhandlinger om hyrdebrevet, TTnK II, 1849, s. 254, 480–490.

400 Nedenesforeningen 14.6.1848, TTnK II, 1849, s. 483.

401 For Schweigaard er den nødvendige frihet i samfunnet sikret med ytringsfrihet og assosiasjonsfrihet. Disse to former for frihet skaper grunnlag for dannelsen av en opinion. I et samfunn hvor dette var sikret, ville «den fornuftige Samfundsmening» kunne gjøre seg gjeldende. Schweigaard var ikke tilhenger av utvidet politisk demokrati, Sørensen 1988, s. 177–179.

kunne være et tjenlig redskap. Ikke minst hadde den gamle formen for statskirkelig autoritet utspilt sin rolle. Etter at konventikkelpakaten var opphevet og dissenterloven vedtatt, måtte sannheten hevdes på annen måte enn ved hjelp av statens straff. En måtte nå overbevise ved hjelp av «åndelige våpen». ⁴⁰²

For det kirkelige reformarbeidet var det vesentlig at man nå fikk diskusjonsfora, både mer interne og mer offentlige, hvor en kunne diskutere saker som angikk kirkens organisering og dens ve og vel. Ved siden av dette ble foreninger og trykte medier tatt i bruk for forkynnende og oppbyggelige formål, og for ny kristelig virksomhet for indre og ytre misjon, søndagsskolearbeid, diakoni og så videre. I denne virksomheten samvirket lekfolk og prester. Driftige og initiativrike prester sto ofte i spissen, men her var det også rom for evnerike og ressursrike lekfolk.

Dannelsen av geistlige foreninger var private initiativ og ikke noe regulært ledd i kirkeordningen. Biskop von der Lippe ønsket å gjøre prostivise prestemøter, i arbeidsform og innhold ganske like de geistlige foreningene, til et ledd i kirkeordningen. Han oppnådde at forslaget oppnådde kongelig resolusjon i 1850 etter prøveprosjektet i 1846, men Stortinget bevilget ikke de nødvendige midlene. ⁴⁰³ Presteskapet ønsket å komme sammen og drøfte aktuelle problemer og forslag til reformer. Foreningene og prostimøtene kunne styrke presteskapet gjennom kollegiale drøftinger og samhandling. Og statskirken kunne gjøre bedre nytte av presteskapets samlede kompetanse og få dens råd i forhold til reformer og veivalg.

5.2.3 Kirkelig selvstendighet

Kirkelig selvstendighet var det dominerende kravet i 1840-tallets kirkeforfatningsdebatt. Det kom opp på bred front i debatten omkring Hjelms betenkning om religionsfrihetens grenser i 1840. Det var sterkt framme i diskusjonen om prester skulle settes på fast lønn fra statskassen i 1843–1844 og i diskusjonen om dissenterlovens (1845) følger for kirken.

Ønsket om kirkelig selvstendighet sprang ut av en erkjennelse av at statssamfunnet og kirkesamfunnet ikke var sammenfallende størrelser. Det var dels en reaksjon på den nedarvede sammensmeltningen (og sammenblandingen) av stat og kirke, dels på at kirken var underordnet og prisgitt statsmakten. Enheten mellom stat og kirke var problematisert gjennom innføring av større religionsfrihet (3.1, 3.2). Løsenet var større kirkelig selvstendighet fra staten, men også fra kommunen (jf. 4.2). Målet for kirkelige reformer var at kirken i større grad kunne framstå som

402 «[...] i Sandheden selv og dens rene og kraftige Forkyndelse: den verdslige Lov har borttaget sin Tvang og sin Straf.» Arup 1847, s. 2.

403 Se også 5.3.3. For detaljer se Aschim 2018, s. 166–169.

en egen størrelse, i større grad i pakt med kirkens teologiske identitet. Den skulle få mer innflytelse på sine egne anliggender. Det var også et mål å unngå å blande sammen geistlige og verdslige saker (5.3.1).

Motivet fantes i både svake og sterke varianter, fra forsiktige utsagn om at kirke og stat ikke var sammenfallende størrelser, via begreper som kirkelig «selvstyre» til sterkere uttrykk som kirkelig «autonomi», kirkens «emancipation» og statens urettmessige «supremati» over kirken. I erkjennelse av hensynet til å bevare den kristelige stat gikk de færreste inn for å løse forbindelsen mellom stat og kirke. De fleste nøyde seg med ønsker om større eller mindre grad av relativ autonomi for kirken innenfor en forbindelse med staten. Man ønsket en viss innflytelse, et visst selvstyre, organer og organisasjonsstrukturer innenfor statskirkens rammer. Noen ønsket å forbeholde dette selvstyret, de nye organene og organisasjonsstrukturene for geistligheten, mens andre ønsket å gi lekfolket rom.

Som typiske forkjempere for kirkelig selvstendighet vil jeg trekke fram Peter Pavels Aabel og Jens Lauritz Arup. En mer «klerikal» variant som vil forbeholde geistligheten rollene i det kirkelige selvstyret, representeres her av biskop Jacob von der Lippe, Hersleb Birkeland og Jørgen Hansen. Men først til det kanskje mest utførlige uttrykket for ønsket om kirkelig selvstendighet, en kirkeforståelse som kom til uttrykk i høringen om geistlighetens lønningsmåte.⁴⁰⁴

Spørsmålet var om geistligheten skulle settes på fast lønn fra staten, eller om det kompliserte systemet med ulike ytelser fra menigheten (offer, tiende og jordavgifter) skulle opprettholdes. Mange av argumentene mot fast lønn og for den bestående lønningsmåten var begrunnet i kirkens forskjellighet fra staten. Her finnes noen av de mest eksplisitte uttrykkene for en forståelse av kirken som noe annet og forskjellig fra staten. Dette er argumenter hentet fra de mange erklæringer fra prester, formannskap og noen sivile myndigheter som ble innhentet. Det går dessverre ikke fram hvor representative de ulike utsagnene er.⁴⁰⁵ I klare ordelag ble kirkens forskjellighet fra staten understreket:

404 Materialet om geistlighetens lønningsmåte er ikke tidligere utnyttet til belysning av denne tematikken.

405 Det følgende er en konsentrert gjengivelse av *Betænkning* 1846, s. 175–177. Kommisjonen har stilt sammen utsagn og argumenter fra mange forskjellige betenkninger til en sammenhengende tekst. Det går ikke fram av teksten hvem som står bak hvilke utsagn og argumenter, heller ikke om argumentasjonen slik den framstår i *Betænkning* 1846, finnes i sammenheng hos noen enkelt. Det er heller ikke mulig å lese ut av *Betænkning* 1846 hvor utbredte de ulike posisjonene var, og hvor stor oppslutning denne kirkeforståelsen hadde. Den foreliggende teksten er Prestelønningskommisjonens konstruksjon på grunnlag av de innkomne betenkningene. Kommisjonen selv inntok et standpunkt hvor den forsvarte den bestående lønningsmåte, men på andre premisser enn den skisserte kirkeforståelsen. Kommisjonen bejaet i større grad den kirkeforståelsen som lå nedfelt i det statskirkelige systemet som uttrykk for et grunnleggende riktig forhold mellom kirke og stat.

En christelig Kirke er væsentlig forskjellig fra alle andre Institutioner, som findes i en Stat; thi den har hverken sin Magt og Myndighed af Staten eller sit Øiemed i den, og er forsaavidt uafhængig og selvstændig ved Siden af Staten.⁴⁰⁶

Geistligheten kunne derfor ikke oppfattes som en stand som var på linje med de øvrige embetsstender i staten. Presten var primært kirkens tjener og tjente staten gjennom å tjene kirken. Staten var ikke kirke og kunne ikke meddele kirkelig myndighet. Man ble ikke prest i statskirken i kraft av statens kall, men først etter å ha fått «Kirkens Vielse», ble det hevdet. Kirken hadde selv dannet sitt lærebegrep. De liturgiske anordninger var dannet på grunnlag av dette. «Da Staten antog Kirken, antog den ogsaa dens Lærebegreb og øvrige Anordninger, idet den tillige forpligtet sig til at beskytte Kirken mod fremmede Læreres Indtrængen (Grl. § 16)». Staten kunne derfor ikke ville noe annet enn kirken selv ville. Når presten som prest mottok befalinger fra staten, utførte han dem «ikke af Lydighed mod Staten, men mod Kirken, hans Forpligtelser mod denne blive de samme, hva enten den er Statskirke eller ei». Kirkens stilling som statskirke var utsatt. Det var mye som kunne «svække dens Myndighed og formindske dens Anseelse». Derfor måtte kirken omhyggelig passe på sin selvstendighet. Staten ville ellers lett kunne få en «utilbørlig Magt» over kirken, særlig fordi kirken manglet en egen representasjon og i så liten grad kunne «lægge sin Selvstændighed for Dagen». I den gjeldende lønningsmåten så man omtrent det eneste uttrykk hvor «Kirkens Selvstændighed og inderlige Forbindelse med Menighederne fremhæves og betegnes».

Peter Pavels Aabel og Jens Lauritz Arup var av de mest toneangivende representanter for ønsket om kirkelig selvstendighet. Aabel førte et noe sterkere språk enn Arup når han klaget over «Trykket af den verdslige Arm i aandelige og rent kirkelige Anliggender og af Statens Supremati over Kirken»,⁴⁰⁷ og ønsket seg en kirkeforfatning som skulle konstituere «Kirkens Emancipation fra Statens Formynderskab».⁴⁰⁸ Aabel oppfattet staten som «det borgerlige og politiske», kirken som «det aandelige og religiøse» samfunn.⁴⁰⁹ At kirken skulle frigjøres fra statlig formynderskap, innebar imidlertid ikke at den skulle skilles fra staten. Med henvisning til Arup mente Aabel snarere at kirken skulle myndiggjøres innenfor forbindelsen med staten.⁴¹⁰

406 Ibid., s. 175.

407 Aabel 1846, s. 532, jf. Berge 2001, s. 138 som henviser til bokutgavens paginering.

408 Aabel i Granskeren 1841, nr. 21, s. 450, jf. Berge 2001, s. 62.

409 Aabel i Granskeren 1841, nr. 21, s. 450, jf. Berge 2001, s. 55.

410 Aabel i Granskeren 1841, nr. 21, s. 454, jf. Berge 2001, s. 56.

Arup betonte kirkens behov for å framstå som en selvstendig størrelse innenfor og i forbindelse med staten. I motiveringen for sitt kirkeforfatningsforslag fra 1840 skrev han:

Kirken skal vistnok ikke være en Stat i Staten, men den skal være en Kirke i Staten og ei blot en Fraktion af denne; den har et høiere Maal end at være Statens Tjener hvad dennes politiske eller materielle Interesser angaaer, den maa være en selvstændig, afsluttet Organisme, naar den, svarende til sin store Hensigt, skal gribe Forædlende ind i Samfundet og hæve dette med sig op fra Egoismens lavere Sphære. Kirken maa være stærk i Staten, skjøndt vistnok ingelunde imod den. Sin egentlige Kraft finder den i sig selv, men Kraftens hensigtsmæssige Virksomhed beroer for en stor Deel paa den ydre Organisation, paa de Forbindelses- og gjensidige Paavirknings-Midler, der findes hos dens Lærere og øvrige Medlemmer.⁴¹¹

I sitt hyrdebrev fra 1847 advarte han mot at for store krav om kirkelig selvstendighet kunne hindre realisering av rimelige krav. Han distanserte seg fra sterke krav om kirkens autonomi, om «Emancipation fra Statens Vælde», men ønsket fortsatt større grad av kirkelig selvstendighet i form av kirkelige organer.

Kirken skal ikke løsrives fra Staten, men virke i Samfund med den; den skal ikke indtage Lovgivningens, men Ordningens Standpunkt i Overeensstemmelse med Lovgivningen; dens Corporationer, i det Mindre som i det Større, skulle bevæge sig med Frihed inden de dem anviiste Enemærker, men ikke kunne beslutte nogen i de ydre Forhold indgribende Foranstaltning uden og endnu mindre imod Staten: Kirken skal kunne findes, den skal i alle den vedkommende Retninger have sine Organer med tilbørlig Vægt, men den skal tilige være et aandeligt Samfund, med levende i dens Virksomhed fremtrædende Erkjendelse af, at dens Rige ikke er af denne Verden.⁴¹²

Også W.A. Wexels ser i 1844 ut til å ligge på denne linjen. For Wexels er «Tænke- og Samvittighedsfrihed» det store målet. Dersom det å ha en statsreligion skal være forenlig med denne friheten, må statsreligionen være «et eget Begreb» og ha «en egen Skikkelse». Statsreligionen kan i det høyeste være en statsunderstøttet religion «til Udbredelse ved egne Kræfter», og ikke en «af Staten paalagt, lovebefalet,

411 Arup 1840, nr. 300 T.

412 Arup 1847, s. 3.

paatvunget Religion».⁴¹³ Wexels kommer ikke med konkrete forslag til hvordan kirkens «egen Skikkelse» skal være.

En annen argumentasjon for kravet om kirkelig selvstendighet finner vi hos Herlseb Birkeland. Han støttet langt på vei tanken om «den christelige Stat» og forsvarte også Kongens rolle som øverste kirkestyrer (11.3.4). Samtidig hevdet han at «Grundloven allerede i 1814 [har] tilstaaet den lutherske Nationalkirke [...] en uforkrænkelig Autonomie i de egentlige Religionssager, gjennom kirkelige Forsamlinger».⁴¹⁴ Birkeland mente at Kongens myndighet til å anordne «Møder om Religionssager» (Grunnloven § 16) var formulert som en plikt for Kongen til å anordne synoder, særlig stiftssynoder. Han anså Stortinget som den norske nasjonalkirkens lovgivende generalsynode og mente den øverste administrative myndighet skulle være hos Kongen gjennom en sakkyndig bestyrelse. Birkeland kritiserte at staten på det åndelige område ville styre kirken umiddelbart, «uden at benytte de for Kirken eiendommelige Kræfter og Institutioner».⁴¹⁵ «Religionssager skulle overveies og afgjøres i kirkelige Forsamlinger og kirkelige Møder, men disse Møder og Forsamlinger skal Kongen anordne, bestemme Tid og Sted og Sammensætning.»⁴¹⁶ Det var ikke tilstrekkelig med kirkelige sakkyndige i kirkestyret. Birkeland mente kirkestatsråden måtte være en geistlig.⁴¹⁷ Menigheten burde få del i valget av medhjelpere.⁴¹⁸ Biskop Jacob von der Lippe i Christianssand, som sto bak forslaget om prostivise prestemøter som første nye ledd i kirkeforfatningen, sto for en lignende linje.⁴¹⁹ Det samme gjorde presten Jørgen Hansen. Hansens reformprogram var en kirkelig organisasjon av geistligheten, med medvirkning av prestens medhjelpere på det lokale plan. Hansen foreslo også å besette de viktigste embeter i Kirkedepartementet med sakkyndige menn.⁴²⁰ Også daværende biskop Hans Riddervold i Trondhjem gikk inn for prostimøter og synoder av geistligheten.⁴²¹

De fire utenlandske teologene som i sterkest grad ga impulser til den norske debatten om kirkeforfatning, var alle i større eller mindre grad talsmenn for kirkens frihet overfor staten. Det gjaldt både Schleiermacher, formidlingsteologen

413 Wexels 1844, s. 4 (forordet).

414 Mgbl. 1846, No.34.

415 Birkeland 1845, s. 29. Jf. Berge 2001, s. 142–143.

416 Mgbl. 1846, No.32.

417 Birkeland 1845, s. 45–46, 50–58, jf. Berge 2001, s. 137.

418 Birkeland 1845, s. 49–50.

419 Berge 2001, s. 165–166.

420 Hansen 1847, s. 62, jf. s. 55, Berge 2001, s. 168.

421 *Dept. tid.* 1846, s. 417; 1850, s. 745, Berge 2001, s. 166–167.

Clausen og de mer nylutherske eller konfesjonalistiske teologene A.G. Rudelbach og J.F.W. Höfling.⁴²²

To typer reformkrav ble reist for å oppnå større kirkelig selvstendighet: For det første krav om større innflytelse i kirkestyret for geistligheten. For det andre krav om å gi kirken genuint kirkelige organer som kunne representere den overfor kirkestyrelsen, gjerne med representasjon av både geistlige og lekmenn. Begge typer medførte krav om større kirkelig innflytelse på egne «indre» anliggender for kirken, særlig i saker som angikk lære og liturgi.

Av den første typen ble det fremmet krav om geistlig sakkyndige i kirkestyret, om geistlig kirkestatsråd og krav om innføring av prostivise prestemøter. Innføringen av rådgivende avstemning blant prostene før bispeutnevnelser kan også ses som et tiltak som ga geistligheten større innflytelse i kirkestyret. Regjeringens linje på 1840-tallet ble å utvide geistlighetens innflytelse i kirkestyret, men ikke på noe punkt overlate geistligheten den avgjørende innflytelsen (5.3.3).

De viktigste og mest vidtrekkende reformkravene var kravene av den andre typen, om egne organer for kirken. Noen nøyde seg med å foreslå en lokal kirkelig representasjon på menighetsnivå (menighetsråd) (se 4.2), mens andre ønsket synodale organer på stiftsnivå og riksnivå i tillegg. Fra et kirkelig selvstendighets-synspunkt ble menighetsråd og synoder motivert med at det var behov for organer som var utgått fra menigheten eller kirken, og dermed legitimt kunne representere den. Det vesentlige var at en fikk organer utvalgt på kirkelige premisser og med et rent kirkelig ansvarsområde. De som sto for den mer rendyrket geistlige linjen, foretrakk å utvikle ordningen med medhjelpere for presten, framfor å innføre valgte menighetsråd. De ønsket også synoder bestående bare av geistlige.

422 Berge 2001, s. 393. Clausen 1825. En viktig – og lite påaktet – formidlingskanal for Schleiermacher og annen nyere teologi til Norge var Clausen og Hohlenbergs Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur, 1833–1852, som brakte oversettelser av sentrale verker av Schleiermacher og av mange formidlingsteologer. Tidsskriftet hadde 115 norske abonnenter i 1840 ifølge subscriptionsliste i 1840-årgangen. Til sammenligning hadde Theologisk Tidsskrift for den norske Kirke 333 norske abonnenter av totalt 347 i 1857, TThK VII, 1857, subscriptionsliste.

Rudelbachs betydning for den norske debatten illustreres ved at hans «Ni og firti Theses over Religionsfrihedens Væsen, Udvikling og Form» fikk innlede TThKs første årgang i 1846. For kirkeforfatningsspørsmålet var boken fra 1849 om *Den evangeliske Kirkeforfatnings Oprindelse og Princip, dens Udartning og dens mulige Gjenreisning fornemmelig i Danmark* viktig i mer konfesjonalistiske kretser. Rudelbach ble også dansk korrespondent for Norsk Kirketidende på slutten av 1850-tallet og formidlet også her kunnskap om religionsfrihets- og kirkeforfatningsspørsmålet i Danmark til norske lesere, NK 1860, sp. 81–87, 129–135. J.W.F. Höflings «Grundsætninger for evangeliskluthersk Kirkeforfatning, en dogmatisk kirkeretslig Afhandling», kom i norsk oversettelse i TThK IV, 1853, s. 107–125; 177–238; 489–545. Om Höflings syn på kirkeforfatning, se Fagerberg 1951 og 1952 og Kiessig 1991, s167–182.

Biskopene von der Lippe og Arup har vært utpekt som motpoler i reformdebatten mot slutten av 1840-tallet.⁴²³ Von der Lippe sto bak forslaget om provistive prestemøter, mens Arup gikk inn for å sammenkalle et allment kirkemøte for å få i gang kirkelige reformer. For begge var det langsiktige målet en kirkeforfatning. Von der Lippe ville vente med å sammenkalle en generalsynode til det var fremmet et forslag til kirkeforfatning, og anså prestemøtene som en arena hvor ideer og forslag kunne drøftes på veien fram dit.⁴²⁴ Til forskjell fra Lars J. Berge mener jeg de ikke sto så langt fra hverandre, særlig når det gjaldt motiveringen for reform. Begge motiverte sine reformforslag ut fra ønsket om større kirkelig innflytelse i kirkestyret, altså ut fra ønsket om større kirkelig selvstendighet. Uenigheten dreide seg om hvordan dette best skulle realiseres i praksis, og om lekfolket skulle være representert i kirkeforfatningen (Arup), eller om den skulle være overveiende basert på geistligheten (von der Lippe). Hans Riddervold, nå kirkestatsråd, representerte i 1850 en strategisk mellomposisjon mellom disse to. Han ønsket frivillige prostimøter, men trodde ikke statlig pålagte og tvungne prestemøter var tjenlige for saken. Det var etter hans oppfatning lite trolig at slike prestemøter ville bli en regulær del av en eventuell fullstendigere kirkeforfatning.⁴²⁵

5.3 TEGN TIL OPPMYKNING AV DET STATSKIRKELIGE SYSTEMET

Selv om det ikke kom noen vesentlige reformer i det statskirkelige systemet på 1840-tallet, kan det spores noen tegn til oppmykning av den statskirkelige tenkningen i fasen før og omkring reformdiskusjonene satte inn. Det ser ut til at så vel fagjurister som kirkestyre begynte å forstå og i noen grad anerkjenne kirken som en størrelse med sin egen institusjonelle identitet.

Grunnloven av 1814 brukte ikke begrepet «kirke» eller «statskirke», men «Statens offentlige Religion». I lovspråk og offisielle dokumenter talte man om «Religionen» og «Geistligheten». Betegnelsen «Kirke» ble bare brukt om bygningene.⁴²⁶ Fram mot 1840-tallet kom begrepet «statskirken» i bruk om det institusjonelle arrangementet av statsreligionen. Allerede i 1833 ble begrepet «Statskirken» brukt

423 Berge 2001, s. 169–172, særlig s. 172.

424 *Dept. tid.* 1850, s. 745–746.

425 Departementets vurdering etter forsøket med provistive prestemøter, *Dept. tid.* 1850, s. 749, jf. Berge 2001, s. 171.

426 I registrene i *Departementstidende* finner vi kategoriene «Geistligheden», «Religionen» og «Kirker og Kirkegaarde», men ikke kategorien «Kirken» eller «Statskirken». Dette gjelder også for tiden etter 1845.

i juridisk faglitteratur i Frederik Stangs framstilling av den offentlige rett.⁴²⁷ I 1845 ble betegnelsen «statskirken» benyttet for første gang i lovspråket, til og med i en lovs tittel. Dissenterloven het offisielt *Lov angaaende dem, der bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken*.⁴²⁸

Det statlige kirkestyrets (regjeringens) forståelse av statskirkens identitet som kirke kom i denne fasen til uttrykk på tre områder: I spørsmålet om geistlighetens «verdslige» embetsforretninger (5.3.1), i spørsmålet om statskirken kunne ordinere misjonsprester og prester blant emigranter i Amerika (5.3.2), og i forsiktige tilløp til reformer i kirkestyret og vilje til å innføre prestemøter på prostiplan (5.3.3). På alle tre områder var det brytninger mellom ulike holdninger til det «kirkelige» i statskirken internt i regjeringen og statsadministrasjonen, og til dels også mellom ulike sakkyndige instanser.

5.3.1 Geistlighetens «verdslige» forretninger

Kirkedepartementet lot til å vise forståelse for geistlighetens krav om enten fritak eller godtgjørelse for noen av de mange «verdslige» embetsforretninger som prestene var pålagt. Fra gammelt av hadde prestene ansvar for skolevesen og fattigvesen, men dette ble regnet som kirkelige arbeidsområder, forankret i kirkens katekumenat og diakoni. Kirkebokføringen, som hadde utgangspunkt i et kirkelig behov, nemlig behovet for å registrere dåp for å forhindre gjentakelse av dåpen, ble utgangspunkt for befolkningsregistrering. Men prestene fikk også – som statens lengst forlengede arm og de embetsmenn som var i tettest berøring med befolkningen – en rekke tilleggsoppgaver. De var skriveføre og spredt rundt i lokalsamfunnene. Fra 1814 fikk de på landet ansvar for manntallsføring og avholdelse av valgmannsvalgene ved stortingsvalg. De ble også de lokale krumtappene i forbindelse med folketellingene. Denne typen «verdslige» embetsplikter økte på fra slutten av 1700-tallet, valgvesenet kom til fra 1814.⁴²⁹ Så sent som i forbindelse med formannskapslovene av 1837 og fattigloven av 1845 økte prestenes arbeidsbyrde med slike «embetet uvedkommende forretninger».⁴³⁰

Spørsmålet om geistlighetens «verdslige» forretninger ser ut til å ha vært et stående tema blant annet i forbindelse med drøftingene om revisjon av prestenes lønssystem på 1830- og 1840-tallet.⁴³¹ Kirkedepartementet var oppmerksom på denne problematikken og tok saken opp så tidlig som i april 1844 i form av et skriv

427 Stang 1833, s. 556ff. Dette er ett eksempel. Jeg har ikke gjort utførlige undersøkelser av når begrepet kom i bruk.

428 NOU 1975: 30, s. 15. Rygnestad 1955, s. 13 gjengir lovens tittel.

til Finansdepartementet. Foranledningen var at man vurderte å gjøre endringer i fogde- og sorenskriverembetene. Kirkedepartementet ba da Finansdepartementet vurdere om enkelte av de verdslige forretningene som var pålagt prestene, kunne overføres til sivile embetsmenn, eller om også lensmennenes arbeidsområde kunne endres.

Kirkedepartementet listet opp en rekke embetsforretninger som

i og for sig, naar der alene hensees til disses Beskaffenhed, i mere eller mindre Grad kunne ansees den egentlige geistlige Virksomhed uvedkommende. Som saadanne Forretninger skal Departementet paapege:

1. at føre Mandtal over Præstegjeldets stemmeberettigede Indvaanere samt en Deel andre Forretninger, det constitutionelle Valgvæsen betræffende;
2. at være Ordførere i Skole- og Fattigvæsenets forandskaberne;
3. Forretninger vedkommende Værnepligts- og Sessionsvæsenet;
4. Control med Tjenstetyendes Ind- og Udflytninger samt med Vaccinationsvæsenet;
5. at afgive aarlige Fortegnelser over Ægteviede, Fødte og Døde samt specielt over Dødfødte og over Børn, der døe inden 24 Timer efter Fødselen, samt

429 Prestenes «verdslige» embetsplikter er oppregnet i J.P. Jordhøys anonymt publiserte *Den norske Præsts vigtigste Embedsplikter som geistlig og verdslig Embedsmand*, Chra. 1832 og i Motzfeldt 1844, s. 297–318. For Danmarks del påviser administrasjonshistorikeren Erik Nørr at prestene ble tillagt stadig flere lokal-administrative funksjoner mot slutten av 1700-tallet og inn på 1800-tallet. Han viser hvordan presten ble brukt som «nødembedsmand» når staten hadde nye oppgaver som den ville ha ivaretatt i lokalsamfunnet, men en lite differensiert lokal embetsstruktur. Det er ikke uttrykk for at man ikke skilte mellom geistlig og verdslig, eller at man manglet syn for at geistlighetens egentlige oppgave var å ivareta religionen, Nørr 1981, særlig s. 379–431. Nørr behandler Danmark i perioden 1800–1841. Mye av dette kan gjøres gjeldende for Norge. Rettsutviklingen var lik fram til 1814. Jacob Aalls erindringer bekrefter at utviklingen gikk i samme retning i Norge i de første tiår av 1800-tallet, Aall 1859 (1844–45), s. 77.

Hallgeir Elstad skriver at lovverket fra eneveldet ikke skilte mellom presteskapets geistlige og verdslige plikter, og at dette skillet først ble innført på 1800-tallet, Elstad 2000a, s. 47. Mitt inntrykk er at det var et tydelig skille mellom geistlige og verdslige plikter i eneveldets lovverk. Allerede det faktum at lovgivningen «Om Religionen og Geistligheden» er skilt ut i en egen bok i *Norske Lov* (bok 2), skulle være tilstrekkelig til å underbygge dette. Her foreskrives utelukkende geistlige embetsplikter. De verdslige embetspliktene ble enten omtalt i andre deler av loven eller kom til senere. På den annen side var prestene kongelige embetsmenn. Dermed kunne Kongen pålegge dem også andre plikter enn dem som strengt var knyttet til deres geistlige virkekrets – i full bevissthet om at disse oppgavene ikke lå inn under prestens geistlige embete.

430 Aall 1859 (1844–45), s. 77. Aall regner dog med til de «verdslige Forretninger» at prester i økende grad ble valgt til stortingsmenn og ordførere.

431 Se f.eks. *Betænkning* 1846, s. 106–107.

særskilt til Skifteforvalterne lignende Fortegnelser over Døde og ægteviede Qvinder;

6. at meddele forskjellige Slags Attester vedrørende Delinquentvæsenet, Enkekassen, Overformynderiet o.s.v.⁴³²

Kirkedepartementet foreslo altså tidlig, allerede i 1844, å avlaste geistligheten for verdslige forretninger, uten at det kan ses å ha kommet noe ut av det.

Tross den departementale velviljen overfor geistlighetens krav kom enda en økning av prestens arbeidsbyrde like etter. I fattiglovene av 1845 skulle presten fortsatt være formann i fattigkommisjonen.⁴³³ Den nye fattigomsorgen medførte en betydelig økning i arbeidsmengden for fattigkommisjonens formann. Spørsmålet om fritak for «verdslige» forretninger forble derfor et hyppig diskutert tema i presteskapet.⁴³⁴

Det viktige i denne sammenheng er den forståelsen Kirkedepartementet legger for dagen i 1844. Om det ikke kom til konkret politisk handling på dette tidspunktet, viste Kirkedepartementets skriv at det statlige kirkestyret hadde forståelse for de kirkelige kravene og også for at en rekke av prestenes embetsplikter ikke hørte til den egentlige geistlige tjenesten. «Geistligheten» og «Religionen» gikk ikke i den grad opp i staten som helhet. «Geistligheten» utgjorde en egen gren av statsforvaltningen, med sitt definerte arbeidsområde, ansvar for «Religionen». Man skilte klart, både før og etter 1814, mellom de pliktene som lå til geistligheten som sådan, og de pliktene som mer tilfeldig var pålagt den. Vi merker oss også at dette utspillet fra Kirkedepartementet kom før man innfridde kravet om sakkynndige geistlige konsulenter som var stilt fra en del reformforkjemperes hold for å få mer kirkelig skjønn inn i departementets saksbehandling (5.3.3).

5.3.2 Ordinasjon av misjonsprester og amerikaprester⁴³⁵

Fra 1839 og utover forekom det en rekke tilfeller hvor det ble søkt om og innvilget ordinasjon til prestetjeneste utenfor den norske statens – og dermed statskirkens –

432 *Dept. tid.* 1844 s. 410.

433 Oftestad 1998a, s. 104.

434 Fra 1847 og utover var dette tema i en rekke geistlige foreninger og på en rekke prestemøter, bl.a. på begge de første store prestemøtene i Trondhjem (1849) og Bergen (1852), TTnK II 1849, s. 246–247, 599–600; IV 1853, s. 578–589; V 1854, s. 166–168, 180, 182, 410–416, 505–509; VI, 1855, s. 122–123. Kirkekommisjonen av 1859 valgte på eget initiativ å behandle en del av sakskomplekset, nemlig *Om Præsternes samt deres Medhjælperes Fritagelse for Befatning med det politiske Valgvæsen m.V.*, 1868.

435 Det følgende bygger på en mer utførlig framstilling i Aschim 2004a.

territorium.⁴³⁶ Dette gjaldt både for prester som reiste for å gjøre tjeneste blant utvandrede nordmenn i Amerika, og for H.P.S. Schreuder som reiste som misjonær til Sør-Afrika. Måten det statlige kirkestyret håndterte disse sakene på, forteller i hvilken utstrekning og på hvilke premisser man var i stand til å anerkjenne kirken som en særegen størrelse når kirkens grenser ikke falt sammen med statens. I tilfeller som dette var det åpenbart at statens myndighet ikke kunne gjøres gjeldende. Både amerikaprester og misjonærer virket utenfor dens suverenitetsområde, men det var like fullt behov for en kirkelig bemyndigelse som ikke kunne oppnås der tjenesten skulle utføres.

Kirkedepartementets linje ble å innvilge dispensasjon fra NL 2–3–9, som foreskrev at ordinasjon bare kunne finne sted til et bestemt embete. De kongelige resolusjoner var formulert slik at ordinasjon ble gitt til «å forrette det geistlige Læreembede» blant utvandrede nordmenn, eller i Schreuders tilfelle til «å forrette det geistlige Læreembede og forvalte Sakramenterne blandt Hedningerne».⁴³⁷ For Nord-Amerika-prestene ble det som hovedregel lagt vekt på at de hadde en oppfordring eller et kall fra grupper av nordmenn.⁴³⁸ I ett tilfelle ble ordinasjon avslått med den begrunnelse at vedkommende hadde dårlige teologiske kunnskaper og dermed mindre dyktighet til det vervet han aktet å overta, og at han verken hadde

436 Flere av ordinasjonssakene er tidligere behandlet i norsk kirkehistorisk litteratur, se f.eks. Nome 1943, s. 121–127, Myklebust 1980, s. 49–50, 164–167 og Haanes 1998, s. 111, 113–117, 128–129. Også i norsk-amerikansk kirkehistorisk skriving og emigrasjonshistorie er sakene om amerikaprestene behandlet mange steder, se Malmin 1924, Rohne 1926, Blegen 1931, Blegen 1958, Nelson og Fevold I, 1960, Nelson 1973, samt fra norsk side Haraldsø 1988. Dagfinn Mannsåker omtaler de særlige vilkårene for ordinasjon av misjonsprester og amerikaprester, Mannsåker 1954, s. 12–13, 236. Ingen har hittil viet spørsmålet om dispensasjoner til ordinasjon uten embete i statskirken nærmere behandling, se dog Aschehoug 1892, s. 210 om den statsforfatningsrettslige siden av saken.

437 Se som eksempel de tre første resolusjonene av dette slaget: Kgl.res. av 23.12.1839 (ordinasjonstillatelse til P. Valeur for prestetjeneste i Amerika. Tillatelsen ble ikke benyttet), *Dept. tid.* 1840, s. 89–92; kgl.res. 8.12.1842 (ordinasjonstillatelse til H.P.S. Schreuder), *Dept. tid.* 1843, s. 14–16; kgl.res. 12.10.1843 (ordinasjonstillatelse til J.W.C. Dietrichson for prestetjeneste i Amerika), *Dept. tid.* 1843, s. 716–718. I alt ble ytterligere 14 teologiske kandidater ordinert til tjeneste i Amerika i tidsrommet 1848–1859. Alle de som ble ordinert i Norge før utreise til Amerika, var enten med på å forberede grunnleggelsen av Den norske synode (1853) eller gjorde tjeneste i den.

438 Dette gjaldt i alle tilfeller unntatt ett. Den første som ble ordinert, J.W.C. Dietrichson, hadde ikke noe kall fra en emigrantgruppe. Dietrichson ble kalt av en farver P. Sørensen i Christiania til å reise ut for å ordne de kirkelige forholdene blant emigrantene. Sørensen finansierte Dietrichsons reise, Nelson 1973, s. 45–46, jf. *ibid.*: 21ff. Kirkedepartementet ser ut til helt pragmatisk å akseptere dette kallet som tilstrekkelig grunnlag for ordinasjon, *Dept. tid.* 1843, s. 716. Fra og med 1851 ble det alltid angitt hvilken eller hvilke menigheter i Amerika ordinandene skulle tjenestegjøre i.

opplyst om eller påberopt seg noe kall fra de utvandrede side.⁴³⁹ I disse sakene erstattet kallet fra de utvandrede den kongelige utnevnelsen til et presteembete som grunnlag for ordinasjon.⁴⁴⁰ Når det gjaldt misjonæren Schreuder, la man ikke tilsvarende vekt på et ytre kall, men her fungerte Schreuders indre kall og vedholdende forsett som legitimering av ordinasjonen. Vi merker oss at kallet fra dem som sendte ham ut, ikke ble trukket inn i motiveringen.

Både for Schreuders og amerikaprestenes del het det at «Forholdets særegne Beskaffenhed» krevde «Modificationer» i formen for presteordinasjon. Biskopen ble bemyndiget til å foreta disse. I praksis betød det at presteedens 6. post om lydighet mot prost og biskop ble omformulert, siden de skulle tjenestegjøre i områder utenfor statskirkens myndighetsområde. Det ble også bestemt i en egen klausul at ordinandene ikke i og med ordinasjonen fikk rett til å utføre ministerielle forretninger i Norge. Slik rett forutsatte i tillegg utnevnelse til geistlig embete her i landet.⁴⁴¹ I denne klausulen synes det å ligge en skjelning mellom ordinasjonen som kirkelig bemyndigelse og utnevnelse til presteembete som statskirkelig bemyndigelse til å utføre kirkelige handlinger på statskirkens område, uten at det på noen måte er eksplisert.

Vanskeligere var det å oppnå ordinasjon for elevene som gikk ut av Misjonsselskaps misjonsskole i Stavanger, noe det ble søkt om i 1845. Problemet var for det første knyttet til at disse elevene ikke oppfylte lovens krav om teologisk embetseksamen, og at de hadde sin utdanning fra en privat institusjon. Staten og statskirken hadde dermed ikke tilstrekkelig garanti for deres kvalifikasjoner. For det andre ville en generell innvilgelse av ordinasjon for misjonsskolens elever være å innføre en ny institusjon i staten, nemlig ordinasjon uten teologisk embetseksamen. Dette var vanskeligere for staten å gå inn på enn å gi dispensasjoner i hvert enkelt tilfelle. Dispensasjoner medførte individuell prøving som ga staten mulighet til kontroll, og var forenlig med å fastholde at teologisk embetseksamen fortsatt var en forutsetning for prestatjeneste i Norge.

Ved å innvilge ordinasjon av amerikaprester og av Schreuder innrømmet det statlige kirkestyret indirekte at det lot seg gjøre å «skille ut» innvielse og bemyndigelse til det geistlige læreembetet og sakramentforvaltningen fra utnevnelse til et geistlig embete i statskirken. Det viste seg at det bare var nødvendig å forandre presteeden på ett punkt, nemlig punktet om lydighet mot verdslig øvrighet, prost og biskop. Biskop Sørenssen, som ordinerte Schreuder, ønsket å sløyfe dette punktet, men Schreuder

439 *Dept. tid.* 1844, s. 789–800.

440 Menighetens kallsrett ble innført med reformasjonen, men ble gradvis erstattet av kongelig utnevnelse. Den ble definitivt opphevet med Kongeloven av 1665 og Christian Vs norske Lov av 1687, Oftestad 1998a, s. 49–51, 53, 61 og Daae 1879.

441 J.W.C. Dietrichson og senere H.A. Preus fikk avgrensede tillatelser til å utføre slike forretninger i en begrenset periode før avreise til Amerika, *Dept. tid.* 1844, s. 145–157; 1851, s. 187.

insisterte på at punktet ble beholdt i modifisert form, som en forpliktelse på lydighet mot «den norske kirke».⁴⁴² Noen embetsed til Kongen kom selvsagt ikke på tale.

Den statskirkelige fleksibiliteten var dels begrunnet i statsmaktens mulighet for å gi dispensasjoner. Dels begrunnet man det kirkerettslig med at man i protestantiske kirker i alminnelighet gjorde unntak «til Fordeel for Missionærens Ordination».⁴⁴³ Departementet drøftet *ikke* spørsmålet om forholdet mellom ordinasjonen som kirkelig handling og som statlig. Det drøftet heller ikke den norske stats rett til å innvie noen til presteembete som ikke skulle virke innenfor dens suverenitetsområde. Av uttrykkene kan en likevel lese at man hadde et begrep om det geistlige læreembetet og sakramentforvaltningen som det ordinasjonen først og fremst gjaldt, og at man var i stand til å skille mellom dette og de øvrige embetsforpliktelsene en prest måtte gå inn på i stilling i Norge.

I 1844 kom Det juridiske fakultet med et utførlig responsum om ordinasjonens rettsvirkninger. Foranledningen var en henvendelse fra Kirkedepartementet som hadde fått inn en søknad fra en av ordinandene om å få utføre kirkelige handlinger i Norge før avreise til Amerika. Fakultetet konkluderte med at den kirkelige ordinasjons virkning var at den ordinerte besitter *potestas ministerii*, den makt og myndighet som tilkommer presten i utførelsen av de kirkelige handlinger, men ikke *jus ministerii*, embetsmyndigheten som gir lovlig rett til å utføre kirkelige handlinger i statskirken.⁴⁴⁴

Den norske statens rett til å innvie noen til presteembete som ikke skulle virke innenfor statens myndighetsområde, ble ikke problematisert før i 1845–1846, under behandlingen av NMS' søknad om ordinasjon for misjonsskolens elever. Da ble spørsmålsstillingen tatt opp av Det teologiske fakultet. Fakultetet mente biskopene kunne ordinere prester til slike «embeter», men da i kraft av en «almindelig kirkelig Myndighed» og ikke i kraft av «statskirkelig Embedsmyndighed». Denne skjelningen ble avvist av Kirkedepartementets geistlige konsulenter og av departementet selv hvis den siktet til en «dualitet» i statskirken.⁴⁴⁵ Så langt var ikke depar-

442 Myklebust 1980, s. 50.

443 Motzfeldt 1844, s. 89, note 1. Han viser her til Droste-Hülshoff: *Grundsätze des gem. Kirchenrechts* 2 B. P.111.

444 Norsk juridisk Tidsskrift 1846, s. 177–185, her s. 177.

445 Saksutredningen med kgl.res. som avslår NMS' søknad, har jeg ikke kunnet finne i Kirkedepartementets arkiv. Den er heller ikke publisert i Dept. tid., men finnes i NMS' arkiv, Gen.sekr. 0, Boks 4 Legg nr. 14. John Nome gir et fylldig referat av dokumentet i Nome 1943, s. 121–127. I Kirkedepartementets arkiv finnes den originale uttalelsen fra Kirkedepartementets geistlige konsulent A.W. Fangen, tiltrådt av den andre konsulenten, J.L. Arup, KUD/A, Dc 240 Misjonsvesenet. Ordinasjon av misjonsprester 1842–1930, RA 3A00611, Katalog 1251/10 i et legg med påskriften «Ansøgning af 1845 om Ordination af Elever, udexaminerede fra Missionsskolen. Afslaaet ved Kgl.Resol. af 30 November 1846».

tementet villig til å gå. På den annen side aksepterte departementet Det juridiske fakultets skjelning mellom *potestas ministerii* og *jus ministerii*. Praksisen med å gi ordinasjonstillatelse til amerikaprester fortsatte. De fleste av disse ordinasjonene ble foretatt av biskop Arup i Christiania, som var en av Kirkedepartementets geistlige konsulenter i 1846.

I ordinasjonssakene fra 1839 og utover synes Kirkedepartementet alt i alt å vise forståelse for at det var noe ved «kirken» som ikke med nødvendighet var underlagt staten. Det gjaldt ordinasjon, forkynnelse og sakramentsforvaltning. Dette kom til uttrykk ved at kirkestyret var i stand til å innvilge ordinasjon for å forkynne og forvalte sakramentene utenfor statskirkens myndighetsområde. De ordinerte ble fritatt for den statskirkelige lydighetsplikten mot prost og biskop. De fikk heller ikke rett til å utføre kirkelige handlinger i Norge i kraft av sin ordinasjon. Da var det i tillegg påkrevet med utnevning til et av statskirkens geistlige embeter. Et gyldig prestekall som ga grunnlag for ordinasjon kunne også formidles av andre enn Kongen, nemlig av menighetene (emigrantgruppene), vel å merke utenfor det område hvor Kongens kallsmyndighet gjaldt.

5.3.3 Reformtiltak i kirkestyret på 1840-tallet⁴⁴⁶

Hva så med de reformtiltakene Kirkedepartementet og regjeringen fremmet på 1840-tallet? Kunne de tolkes som uttrykk for den samme, oppmykede holdning til statskirken? I løpet av 1840-tallet fremmet regjeringen tre reformer som på ulikt vis styrket den geistlige sakkynndigheten i kirkestyret, og så ut til å kunne gi geistligheten større innflytelse i kirkestyret: innføring av en rådgivende avstemning før bispeutnevnelser (1841), innføring av en ordning med geistlige konsulenter i kirkesaker i Kirkedepartementet (vedtatt 1845, iverksatt 1846) og utnevningen av en geistlig som kirkestatsråd (1848).

Innføringen av rådgivende avstemning forut for bispeutnevnelser er uttrykk for at kirkestatsråden og regjeringen innså at de trengte råd fra geistligheten om hvem blant dem som var best egnet som biskoper, og dermed for at de trengte et kvalifisert kirkelig skjønn å støtte seg til ved bispeutnevnelser. Utgangspunktet var den ikke-geistlige kirkestatsrådets tvil om han gjorde de rette vurderinger angående «det religieuse og kirkelige» ved utnevningen i 1841 av Jacob von der Lippe til biskop i Christianssands stift. Ordningen som ble innført ved kgl.res. 28. mai 1841, gikk ut på at landets proster fikk anledning til å foreslå tre kandidater til bispeem-

446 For en mer utførlig framstilling av reformene som omtales i dette avsnittet, se Aschim 2018, s. 155–170.

betet. Avstemningen var ikke bindende for Kongen og innebar ingen begrensning i Kongens myndighet etter Grunnloven § 21 til å utnevne alle geistlige embetsmenn. Ordningen ble permanent og siden utvidet og ytterligere formalisert i lovs form på 1880-tallet og senere.⁴⁴⁷

Styrkingen av den geistlige sakkyndigheten i kirkestyret kan tolkes som en innrømmelse av at kirken ikke var som enhver annen gren av statsforvaltningen. Samtidig innførte ikke regjeringen med dette noe grunnleggende nytt i statsforvaltningen. Innføringen av rådgivende avstemning før bispeutnevnelser og av geistlig sakkyndige konsulenter i Kirkedepartementet holdt seg innenfor prinsippet om at Kongen hørte sine embetsmenn som rådgivere før beslutninger ble fattet. Utnevnelsen av en geistlig til kirkestatsråd i 1848 var ikke uttrykk for noe nytt prinsipp om at Kirkedepartementet bare kunne bestyres av geistlige, selv om utnevnelsen i praksis styrket de kirkelige vurderinger i kirkesakene.

Den andre typen reform som ble forsøkt fremmet av biskop von der Lippe og Kirkedepartementet i 1840-årene, var å innføre prostivise prestemøter som ordinært ledd i kirkestrukturen. Dette ville være en ny måte å organisere innhenting av høringer, råd og uttalelser fra presteskaper, ved siden av tjenesteveien (prest – prost – biskop – departement). Von der Lippes forslag fra 1845 gikk ut på at slike prestemøter annethvert år skulle erstatte prostevisitasen. Møtene skulle være obligatoriske, de kunne sende inn forslag og skulle kunne brukes som høringsinstanser. Kirkedepartementet fant ideen interessant og bestemte seg for å gjøre et forsøk. Ved kgl.res. av 26. juni 1846 ble de resterende prostevisitasene dette året avlyst, samtidig som det ble forordnet prostivise prestemøter i hele landet. Møtene skulle drøfte forslaget fra prestelønningskommisjonen av 1846, og de skulle ta stilling til innføring av prestemøter som permanent ordning.⁴⁴⁸ I 1850 ble det bestemt ved kgl.res. av 7. september å innføre en ordning for slike prestemøter, men da som en frivillig ordning der man var enige om det og biskopen samtykket. Møtene skulle kunne vare i inntil tre dager, forhandlingene skulle protokolleres, og avskrift av protokollen skulle sendes via biskopen til departementet.⁴⁴⁹ Dette var det reform-

447 *Lov om geistlighets medvirkning ved bispevalget* av 15. juni 1882 realiserte Holsts opprinnelige forslag om at prester i selvstendig embete i bispedømmet kunne avgi stemme. I *Lov om menighetsråd og menighetsmøter* av 3. desember 1920 (§ 15) fikk menighetsrådene anledning til å stemme. Bestemmelsen ble i 1926 flyttet over i *Lov om utnevning av biskoper i Den norske kirke* av 19. mars 1926. Bispedømmerådene ble også gitt innflytelse i prosessen ved tilleggslov av 16. juni 1933. I nyere tid har Kirkerådet og vigslede diakoner, kateketer og kantorer fått stemmerett, for Kirkerådet etter grunnlovsendringene i mai 2012 fikk tilsettingsmyndigheten for biskoper.

448 *Dept. tid.* 1846, s. 417–423, om von der Lippes forslag, s. 417–418. Se ellers Slaattelid 1922, s. 196–202, Berge 2001, s. 164–174.

449 *Dept. tid.* 1850, s. 733–747, 749–763, som også oppsummerer høringen fra prostimøtene I 1846.

tiltaket regjeringen satte mest inn på. Både prøveprosjektet i 1846 og den påtenkte ordningen i 1850 ble framhevet i beretningene om rikets tilstand til Stortinget.⁴⁵⁰ Tross dette bidro regjeringen selv til å underminere ordningen ved å gjøre iverksettelsen avhengig av Stortingets bevilgning av midler til skyss. Ordningen strandet på at Stortinget i 1851 ikke ønsket å bevilge skyssmidler til møtene.⁴⁵¹

Regjeringen viste i spørsmålet om geistlige konsulenter forståelse for at det var en «strengt geistlig» side til forskjell fra den «oekonomiske eller juridiske» siden i kirkestyret. I spørsmålet om prostimøter var departementet tilbakeholdende med å gå inn for dette som en fast og «tvungen» institusjon fordi slike tvungne møter neppe ville kunne bli et fast ledd i en mer fullstendig kirkeforfatning.⁴⁵² Departementet ville altså ikke avvise muligheten for at en slik mer fullstendig kirkeforfatning «efterhaanden» kunne bli innført. På dette tidspunkt var departementets sjef selv en geistlig. Som biskop hadde han markert seg som en reforminteressert mann som gjerne så en synode sammenkalt for å drøfte forslag om kirkelige reformer. Den mer fullstendige kirkeforfatningen lot vente på seg. Det ble ikke oppnådd videre resultater før langt inn på 1900-tallet.

Reformtiltakene i kirkestyret på 1840-tallet førte ikke til andre varige resultater enn innføring av rådgivende avstemning ved bispevalg, og at Hans Riddervold ble kirkestatsråd. Han forble det i 24 år, bare avbrutt av to perioder i Stockholm. Ordningen med geistlige konsulenter i Kirkedepartementet ble en episode, og det var høyst tvilsomt om den styrket det kirkelige elementet i kirkestyret.

450 Beretning om Rikets tilstand 1848, *St. forh.* 1848 1D, nr. 2, s. 1; Beretning om Rikets tilstand 1851, *St. forh.* 1851 1D, nr. 2, s. 1.

451 Dette betød ikke at det ble umulig å avholde slike møter, men at prestene måtte bære kostnadene selv. Det er kjent tre tilfeller hvor det ble gjennomført møter etter intensjonen i den kgl.res. I oktober 1853 fant et slikt møte sted i Østre Nedenes prosti etter tillatelse fra Kirkedepartementet, men uten statlig skyssgodtgjørelse, TTnK, V, 1854, s.499–516. I august 1855 og 1856 møttes prestene i Stavangerområdet. I 1855 erstattet møtet prostevisitas i Stavangers og Karmsunds prostier, SAO, Christiania bispearkiv, Ritualer, Troslære, B. Diverse pakkesaker, pk. 6, Andragende av 24.10.1855 fra O. Sinding og Jæger (prostene i Stavanger og Karmsund prostier); i 1856 i Jæderens prosti. Også prester fra Ryfylke prosti var med på disse møtene. Biskop von der Lippe var til stede på en del av møtet i 1856, NK 1856, sp. 510. Jf. Berge 2001, s. 173.

452 *Dept. tid.* 1850, s. 749.

5.4 KRAV OM UTREDNING AV KIRKELIGE REFORMER: REGJERING OG STORTING 1850–1851

5.4.1 Stavanger amtsformannskaps andragende og kongelig resolusjon av 26. november 1850

I 1850 ble kirkeforfatningssaken løftet opp på det politiske plan, samtidig som lekmenn for første gang tok offentlig til orde for reformer i kirkeforfatningen.⁴⁵³ I de ti første årene av kirkeforfatningsdebatten hadde det så å si utelukkende vært geistlige som hadde talt for slike reformer. En av de første ytringene fra lekmannshold var et initiativ fra åtte ordførere i Stavanger amt. De foreslo at Stavanger Amtsformannskap skulle sende et andragende til regjeringen om å få nedsatt en kommisjon som skulle utarbeide forslag til en «ny tidsmessig Kirkeforfatning». Det var mangelen av enhver form for kirkelig representasjon som gjorde at de som ordførere tok initiativ på det kirkelige område. Et enstemmig amtsformannskap vedtok å sende inn andragende til regjeringen.⁴⁵⁴

I andragendet gikk amtsformannskapet langt på vei inn på geistlighetens situasjonsbeskrivelse og reformønsker. Hovedproblemstillingene var knyttet til kirkens forhold til staten og til mangler i «Kirkens Samfundsordning». Statsstyret hadde fått for stor innflytelse på kirkens «rent kirkelige Anliggender», og man manglet en «apostolisk og tidsmessig»(!) kirkeforfatning. Kirkeforfatningen burde – som i kirkens eldste tid – baseres på representativsystemet. I møte med tidens utfordringer var det nødvendig at kirken som kirke ble mer selvstendig, at lærer (prest) og menighet ble knyttet mer sammen, og at kirken tok i bruk den moralske kraft som fantes i menighetene. Reformønskene var for det første større deltakelse for menighetene i valg av prester. For det andre ønsket man en egen kirkelig lovgivningsmyndighet ved en synode. Det tredje ønsket var et representativt organ for menigheten (menighetsråd) som skulle representere den i menighetens og kirkesamfunnets anliggender og sammen med presten ha en begrenset myndighet i kirketukten. Ingen av disse punktene var nye i forhold til de reformønskene som var ventilert i den geistlige reformdebatten. Etter opplistingen av disse reformøns-

453 Olaus Nielsen som allerede i flere år hadde publisert kirkekritiske skrifter hvor han også uttrykte en nokså radikal lekmannsorientert kirkeforståelse, begynte i 1850 også å skrive om kirkelige reformer og gå inn for menighetsråd, men da nærmest som den troende menighets presbyterium, Moe 1996, s. 111–112, Berge 2001, s. 219–222.

454 De åtte ordførernes andragende og amtsformannskapets beslutning er gjengitt i TTnK IV, 1853, s. 273–277. Originaldokumentene ligger i SAO, Christania Bispearkiv, Ritualer/Troslære, B. Diverse pakkesaker, pakke 6. Ifølge Arne Bergsgård skal hjernen bak det hele skal ha vært stortingsbøndenes leder, Ole Gabriel Ueland, selv ordfører og medlem av amtsformannskapet, Bergsgård 1932 II, s. 130–131.

kene munnet andragendet ut i et ønske om at regjeringen ved en kommisjon («dertil skikkede Mænd») lot utarbeide forslag til en ny tidsmessig kirkeforfatning.

Andragendet lå tett opp til geistlighetens reformønsker ut fra ønsket om kirkelig selvstendighet. Det er likevel en forsiktig, men tydelig, markering av lekmannsansliggender som kommer til uttrykk i betoningen av menighetens andel i prestevalget og i betoningen av at en menighetsrepresentasjon også skulle ha en viss delaktighet i kirketukten sammen med presten. Begge disse momentene inngikk også senere i Ole Gabriel Uelands reformprogram. Dette andragendet ble det viktigste av de tidlige utspillene fra lekmannshold i kirkeforfatningssaken. Det førte til at kirkeforfatningsspørsmålet for første gang kom opp i politiske organer til drøfting.

Regjeringen behandlet andragendet og viste i kgl.res. 26. november 1850 til de påtenkte prostimøtene (5.3.3) som var tenkt å være et foreløpig tiltak som skulle forberede videre skritt.⁴⁵⁵ Tanken var at prestemøtene skulle gjøre geistligheten interessert i og mottakelig for en mer fullstendig kirkeforfatning. På denne bakgrunnen mente regjeringen (Kirkedepartementet) at det ikke var det rette tidspunktet for å fremme mer gjennomgripende reformforslag. Diskusjonen hadde vist at man enda ikke var kommet til alminnelig erkjennelse og klar bevissthet i reformspørsmålene. Det var viktig med en fase hvor de ulike meninger kunne brytes mot hverandre, og den våknende kirkelige sans kunne komme til klar bevissthet om det rette. Regjeringen resolverte derfor «... at der for Tiden ikke bliver at træffe nogen Foranstaltning i Anledning af den af Stavanger Amtsformandskab stiledede Anmodning til Regjeringen...».⁴⁵⁶

5.4.2 Stortinget i 1851 og kongelig resolusjon av 27. november 1851

Stortinget i 1851 slo seg ikke til ro med regjeringens holdning. Fire stortingsrepresentanter, Neergaard, Veseth, Krogness og Koren,⁴⁵⁷ fremmet et nytt andragende om reformer i de kirkelige forhold. Dette ble behandlet sammen med en rekke andre andragender i kirkelige spørsmål, de fleste vedkom forklaringsstriden (4.4).⁴⁵⁸

455 *Dept. tid.* 1851, s. 1–5.

456 *Ibid.*, s. 1.

457 Lensmann J. Neergaard (Romsdals amt), lensmann J.O. Veseth (S. Bergenhus amt), kjøpmann O.A. Krogness (Trondhjem og Levanger), sokneprest N. Koren (S. Bergenhus amt).

458 Kirkekomiteens innstilling, *St. forh.* 1851, 7D, s. 353–356, også avtrykt i TTnK IV, 1853, s. 280–288. Det mest utførlige referatet av debatten i Stortinget finnes også i TTnK IV, 1853, s. 288–303. *St. eft.* 1851, sp.622–628 og *St. eft.* 1836–54, bd. 3, s. 980–983 inneholder knappere resymeer av debatten. Se også Berges behandling av dette, 2001, s. 226–230.

De fire uttrykte bekymring over at det politiske fikk overvekt og trengte den ekte religiøsitet i bakgrunnen. Det hadde flere årsaker, blant dem også de kirkelige forhold. De trakk særlig fram tre sider: Flere menigheter var altfor store. Prinsippene for ansettelse av prester sikret ikke at de beste åndelige krefter kom i tjeneste. Menighetene manglet innbyrdes samhold til kristelig virksomhet – også mellom prest og menighet. Det var nødvendig med store reformer i de kirkelige forhold hvis man ville unngå at det dannet seg flere av statskirken uavhengige kirkesamfunn.

Følgende reformer ble framhevet som ønskelige: 1. Deling av store prestekall. 2. Innføring av «et Slags kirkelig Formandskab eller Kirkeraad» valgt blant menighetens eldre og kristeligsinnede menn. 3. Menighetens delaktighet i prestevalget. 4. Uanmeldte visitaser ved «den geistlige Overøvrighed» (biskop og prost). 5. Menighetsrådet måtte få rett til å klage over mangler i prestens lære, vandel eller oppfyllelse av embetsplikter.⁴⁵⁹

Sammenlignet med andragendet fra Stavanger Amtsformannskap merker vi oss at ønsket om en synode og egen kirkelig lovgivning er fraværende, og at kravet om kirkelig selvstendighet med det er vesentlig mindre framtreddende. Lekmannsanningene er atskillig mer betont, særlig i ønskene om bedre tilsyn med prestene og adgang for menighetene til å fremme klager over sin prest gjennom menighetsrådet. I det at menighetsrådet skulle velges av menighetens eldre og kristeligsinnede menn, kan det spores en tenkning om at kirkestyret burde være forbeholdt den «troende» eller «levende» menigheten, skjønt slike kvalifikasjoner for menighetsrådsmedlemmer ser ut til å være ganske selvsagte for alle som fremmer forslag om menighetsråd i denne fasen.

Bestillingen til regjeringen var sterk og klar. De fire foreslo å anmode regjeringen om å fremme lovforslag om endringer i de kirkelige forhold på neste storting, lovforslag som skulle gå «væsentligt i den i dette Andragende antydede Retning».

Stortingets kirkekomité uttalte seg om andragendet i en innstilling som også tok for seg de andre andragender om kirkelige forhold som var innkommet til Stortinget. Leder for komiteen var presten H.U. Sverdrup. Komiteen antok på grunnlag av de mange andragender og andre ytringer at nødvendigheten av reform i de kirkelige forhold var allment anerkjent. Den hevdet også at «Mangel paa Deelagtighed i Afgjørelsen fra deres Side, som altid ville beholde en Stemme i Kirkens indre Anliggender ...», var årsaken til at forsøkene så langt ikke hadde ført til resultater. Med dette må komiteen sikte til lekfolkets manglende delaktighet. Forsøkene dreide seg om de rene prestemøtene. Komiteen understreket også at «*jus in sacra*» (sic!) var tillagt «Kirken alene, det er, Lærer og Lægstanden tilsammen; [...]».

459 *St. forh.* 1851, 7D, s. 354.

Den kirkelige lovgivningen var foreldet på flere områder og ofte avløst av en usikker praksis, for eksempel når det gjaldt prestenes lønningsmåte. Ritual, alterbok og salmebok trengte fornyelse. Kirkens «Disciplin» var forsvunnet. I tillegg kom flere spørsmål som berørte forholdet mellom kirken og staten, eksempelvis om ekteskapslovgivningen, misjonærens ordinasjon, personellkapellanenes stilling og prestevalget.

Forklaringsstriden hadde vist at menighetens medvirkning var påkrevet for at forandringer skulle bli vellykkede, og at det manglet en autoritet som kunne megle mellom ulike syn og ta en avgjørelse, nemlig en kirkerepresentasjon. Et annet forhold som påkalte reform av kirken, var dissenterloven av 1845. Etter at denne loven kom, ville ethvert skinn av samvittighetstvang true statskirkens beståen. Endelig: Når samtiden ville styrke en sak eller interesse, skjedde det ved «association». Også kirkens samfunnsånd burde gis anledning til å utvikle seg ved de samme midler. Idealet var en kirke som framtrådte som en åndelig makt i samfunnet, og hvor balanse mellom lekfolk og prester styrte kirken klar av så vel hierarkiske som svermeriske og independentiske tendenser.

Kirkekomiteen understreket ønskeligheten både av en kirkeforsamling bestående av geistlige og lekfolk, og av menighetsråd ved prestens side. Den erkjente samtidig at det var såpass delte meninger i disse spørsmålene at det ville være ønskelig at regjeringen fremmet konkrete lovutkast som et rådgivende kirkemøte kunne ta stilling til. Det hele munnet ut i et forslag om å oversende de innkomne andragender til regjeringen, med en anmodning om at regjeringen skulle «tage Kirkens Stilling og Forfatning under Overveielse». Videre skulle regjeringens forslag forelegges «en større Kirkeforsamling» før det gikk til Stortinget.

I kirkekomiteens innstilling understrekes altså både hensynet til kirkelig selvstendighet: «Kirken alene» har med «jus in sacra» å gjøre. Kirken må opptre som en *åndelig* makt i samfunnet, uten samvittighetstvang. Samtidig betones lekfolkets delaktighet i kirkestyret kraftig. Kirken er «Lærer og Lægstanden tilsammen». Balanse mellom lekfolk og geistlighet er nødvendig. Kirkelige forbedringer oppnås ikke uten lekfolkets medvirkning. For det tredje dukker også hensynet til den «troende» eller «levende» menigheten opp i savnet av «Kirkens Disciplin», men vekten ligger på de to første hensynene.

Prestene som hadde ordet i debatten, støttet i det vesentlige kirkekomiteens innstilling og tanken om lekfolkets medvirkning. De fleste av dem betonte også kirkens selvstendighet. Én fryktet riktignok at det politiske skulle bringes inn i kirkens anliggender. En annen mente frykten var ubegrunnet, og viste til erfaringene fra de store misjonsmøtene. De prestene som ytret seg, var alle enige i behovet for kirkelige reformer. Noen mente at det måtte overlates regjeringen å finne ut hvor-

dan saken videre skulle utredes og behandles. H.U. Sverdrup og kirkekomiteen gikk etter hvert over til et forslag som var åpnere i spørsmålet om å innkalle en kirkeforsamling.

De viktigste innleggene kom ellers fra bondelederen Ole Gabriel Ueland og fra den juridiske embetsmannen U.A. Motzfeldt. Begge hadde spilt en rolle i forbindelse med de religionspolitiske reformene på 1840-tallet.

Ueland tok utgangspunkt i at religionen var grunnlag for samfunnsordenen, og at det å utbre religion og moralitet gjennom kirken var «et stort Øiemed». For Ueland var det nødvendig med reformer i kirkens forfatning så den var i noenlunde harmoni med den borgerlige forfatning. Han mer enn antydte at kirken fortsatt hang etter i en absolutistisk forfatning. Ueland advarte mot en utvikling i retning av hierarki i de protestantiske kirker (England), og understreket behovet for at menigheten fikk en stemme i sine egne anliggender. Reform av statskirken var nødvendig for å unngå unødige store virkninger av dissenterloven. For øvrig ønsket Ueland fortsatt en statskirke, men uten samvittighetstvang. Han foreslo først å be regjeringen oppnevne en kommisjon av geistlige og ikke-geistlige medlemmer, men frafalt siden forslaget.⁴⁶⁰

Hos Ueland ble hensynet til lekfolkets delaktighet i kirkestyret kraftig markert. Det var han som først og fremst målbar dette som et demokratisk hensyn – i enda større grad enn Stavanger Amtsformannskap og andragendet fra Neergaard med flere. Samtidig var Ueland opptatt av å verne den kristelige stat. Religionen var grunnlag for samfunnsordenen. Dessuten var samvittighetsfrihet i statskirken nødvendig for at ikke dissenterloven skulle misbrukes og «Schismaet» bli for stort.

U.A. Motzfeldt talte mot kirkekomiteens innstilling. Særlig argumenterte han mot en kirkeforsamling og mot kirkelig selvstendighet. En måtte undersøke om det å instituere en kirkeforsamling kunne bli farlig for staten. Han stilte spørsmål om hvilken autoritet en slik kirkeforsamling ville få, og om man med den ville gjøre kirken til en stat i staten. Han mente videre at det var fare for at man kom til å overdra til kirkeforsamlingen en lovgivningsmyndighet som Grunnloven hadde tillagt en annen autoritet (Kongen). Motzfeldt understreket ellers det vanskelige i å definere hva som var rent kirkelig. Uten klarhet i dette risikerte man å legge rent borgerlige anliggender inn under kirken. Ekteskapet var hans fremste eksempel. Det ble påstått på den ene side at det var en rent borgerlig, på den annen side at det var en rent kirkelig sak. Han understreket det umulige i å løsrive en statskirke fra staten, og argumenterte mot dem som ville gi statskirken større autonomi. Å skille stat og kirke var like uheldig som å stille stat og kirke

460 Uelands tale referert i TThK IV, 1853, s. 291–294. Forslaget, s. 296, tilbaketrekningen av forslaget, s. 302.

ved siden av hverandre. Det var nødvendig å underordne den ene under den andre (dvs. kirken under staten).

På den annen side innså Motzfeldt at det var blitt nødvendig med reformer innen visse grenser etter de nyeste forandringer i lovgivningen (dissenterloven). Den frihet dissentermenighetene nå hadde fått, utgjorde en fare for statskirken når dennes medlemmer ikke hadde frihet i noen retning. Det var nødvendig å overlate mer til menighetene selv. Motzfeldt kunne derfor stemme for en anmodning til regjeringen om å utrede forandringer, men ikke for å forelegge forslaget for et kirke-møte.⁴⁶¹

Juristen og kirkerettslæreren Motzfeldt avviste kravet om kirkelig selvstendighet og holdt på en statskirke underordnet staten. Innenfor denne rammen kunne han tenke seg en viss frihet for menighetene. Det synes som Motzfeldt kunne tenke seg representative organer for menighetene. Men ikke minst var det nødvendig med en viss individuell frihet for menighetens enkelte medlemmer. Den kirkeforsamlingen han argumenterte mot, var mer en fast synode med kirkelig lovgivningsmyndighet som foreslått av Stavanger Amtsformannskap, enn det rådgivende kirke-møtet som kirkekomiteen foreslo.

Mot 18 stemmer (bl.a. Motzfeldt, Søren Jaabæk og A.M. Schweigaard) vedtok Stortinget følgende beslutning:

1. Regjeringen anmodes om at tage Kirkens Stilling og Forfatning under Overveielse og at forelægge Resultaterne deraf for næste Storthing tilligemed Betænkning om, hvorvidt en større Kirkeforsamlings Overveielse i denne Henseende maatte ansees fornøden, og hvis dette antages, hvorledes denne Forsamling bør sammensættes, tilligemed Overslag over de til dens Afholdelse udfordrendes Midler.
2. De til Storthinget indkomne Andragender om Forandring i de kirkelige Forholde blive tilligemed denne Anmodning at oversende Regjeringen.⁴⁶²

På samme storting ble regjeringens forslag om bevilgning av skyssgodtgjørelse til prestemøter enstemmig nedstemt.⁴⁶³ Argumentene gikk på at møtene ikke ville ha lekfolk i sin midte, og at de ikke inngikk i en fullstendigere kirkeforfatning med menighetsråd og med større kirke-møter. Verken kirkekomiteen eller budsjettkomiteen hadde tro på slike små, adspredte, forsamlinger. Enkeltindivider ville

461 Motzfeldts tale referert i T TnK IV, 1853, s. 297–299.

462 T TnK IV, 1853, s. 303. Se også *St. forh.* 1851, 9D, s. 71, sammen med 7D, s. 356. Siste ledd av pkt. 1 (fra «og hvis dette antages ...») ble vedtatt mot 5 stemmer.

463 *St. forh.* 1851, 9D, s. 76 (24. post) sammen med 7D, s. 404.

kunne få uforholdsmessig innflytelse, og det ville være vanskelig å forsone forskjellige meninger i så spredte forsamlinger. Man hadde mer tro på de større prestemøtene. Kirkekomiteen viste også til forslaget om å anmode regjeringen om utredning av kirkens forfatning.⁴⁶⁴ Dermed ble ikke den reformen regjeringen hadde vist til i kgl.res. av 26. november 1850 gjennomført.

Regjeringen tok Stortingets anmodning opp i en ny kongelig resolusjon av 27. november 1851.⁴⁶⁵ Etter å ha gjengitt hovedinnholdet i andragendene, kirkekomiteens innstilling og de ulike syn som kom fram i debatten, ble Stortingets anmodning gitt en avsvakkende tolkning: Kirkedepartementet tolket det som en anmodning om «i Almindelighed at have sin Opmærksomhed henvendt paa de kirkelige Forholde», og særlig om en større kirkeforsamling ble ansett nødvendig eller hensiktsmessig. Stortingets uttrykk «at tage Kirkens Stilling og Forfatning under Overveielse» ble her betydelig depresisert. Kirkedepartementet viste til sine tidligere drøftinger av ønskene om kirkelige reformer⁴⁶⁶ og fastholdt at meningene fortsatt var for sprikende til at gjennomgripende reformer kunne utredes på det daværende tidspunkt. Kirkedepartementet mente det var nødvendig med fortsatt diskusjon fram mot større avklaring. Prestemøtene som var foreslått – og avvist av Stortinget – var tenkt som ledd i denne avklaringsprosessen. Slik Kirkedepartementet så det, ville de frivillige geistlige foreningene og prestemøtene bidra til sakenes videre utvikling. Det antydte også muligheten av å bevirke større prestemøter, gjerne stiftsvis. Kirkedepartementet ville ellers forbeholde seg å komme tilbake til saken på et senere tidspunkt etter rådføring med biskopene. Resultatet ble en indholdsmessig og tidsmessig nokså uforpliktende kongelig resolusjon:

At det naadigst paalægges Departementet for Kirke- og Undervisningsvæsenet under Behandlingen af de kirkelige Anliggender, med Hensyn til hvilke Forandringer kunne være at indføre, at have for Øie den af Storthinget til Regjeringen fremsatte Anmodning om at tage Kirkens Stilling og Forfatning under Overveielse m.V.⁴⁶⁷

Stattholder Løvenskiold skrev til kongen at det vesentlige formålet med denne resolusjonen var å vinne tid.⁴⁶⁸

464 Budsjettkomiteens innstilling med en erklæring fra kirkekomiteen i *St. forh.* 1851, 7D, s. 402–404.

465 Kgl.res. og departementsforedrag i *Dept. tid.* 1851, s. 797–805.

466 *Dept. tid.* 1850, s. 733ff, 749ff og 1851, s. 1–5.

467 *Dept. tid.* 1851, s. 805.

468 Bergsgård 1932 II, s. 132–133.

Av Kirkedepartementets innstillinger i 1850 og 1851 kan en bestemt tendens leses ut: Kirkelige reformdrøftelser ble ansett som en sak for geistligheten. I innstillingen av 27. april 1850 (kgl.res. av 7. juli 1850) foreslo Kirkedepartementet å instituere prostivise prestemøter til dette formålet. Stilt overfor Stortingets anmodning, etter at prostimøtene var nektet bevilgning, viste Kirkedepartementet til de frivillige geistlige foreningene og frivillige prestemøter. Kirkedepartementet antydde ellers muligheten for å anordne større prestemøter og rådføre seg med biskopene. Ikke noe sted synes Kirkedepartementet å ville trekke inn lekfolket i de forberedende reformdrøftelsene. Skal en på dette tidspunkt oppsummere Kirkedepartementets (og dermed muligvis statsråd Riddervolds) holdning til de kirkelige reformspørsmålene, blir bildet som dette: Kirkedepartementet var vennlig stemt for kirkelige reformer med utgangspunkt i kravet om kirkelig selvstendighet. Å drøfte kirkelige reformer var en sak for geistligheten med biskopene i spissen. I en mer utbygd kirkeforfatning var det dog underforstått et visst lekmannsinnslag.

Mens Stavanger Amtsformannskap i 1850 ønsket utredning ved en kommisjon og framlegg fra regjeringen, og andragendet fra fire stortingsmenn ønsket at regjeringen skulle komme med lovforslag, foreslo Stortingets kirkekomité i 1851 utredning ved regjeringen som skulle forelegges en større kirkeforsamling før forslagene ble lagt fram for Stortinget. Ueland satte i stortingsdebatten fram forslag om en kommisjon, men trakk forslaget. Når det kom til stykket, avsto Stortinget i 1851 fra å uttale seg om hvordan en utredning skulle organiseres, men forutsatte utredning og framlegg av lovforslag fra regjeringen. Mens Stortinget i 1851 avviste at lokale prestemøter var et egnet middel til å forberede kirkelige reformer, holdt regjeringen i 1851 fast på at både lokale prestemøter og stiftsmøter kunne være til nytte i forberedelsen av slike reformer. Etter kgl.res. av 27. november 1851 forsvant de kirkelige reformspørsmålene fra det politiske sakskartet for en periode. Den kirkelige reformdebatten fortsatte. Men nye politiske framstøt kom ikke før i 1857, med ikke mindre enn tre lovforslag om menighetsråd som ble fremmet for Stortinget.

5.5 SAMMENFATNING

Det viste seg i løpet av 1840-årene at innføringen av større religionsfrihet hadde sine begrensninger. Det var ikke tale om likebehandling mellom statsreligionen og dissenterne. Framfor alt medførte ikke innføringen av større religionsfrihet noen endring i statens styring av statsreligionen. Heller ikke de tvangsmessige bestemmelsene om religiøse praksiser for statskirkens medlemmer ble endret som følge av større religionsfrihet (5.1.1). Dette ledet til forsterkede krav om endringer i

statskirkens ordninger, men disse kravene førte ikke fram. Statskirkens ordninger forble i alt vesentlig uendrede.

Selv om statsreligionens og statskirkens rettslige rammer og ordninger ikke ble endret, skjedde det endringer i de samfunnsmessige omgivelsene. 1840-årenes religionspolitiske reformer og debattene og prosessene som ledsaget dem, satte statsreligionen under press. Den norske staten ble etter 1814 en relativt demokratisk og liberal stat. Både demokratiet og tanken om grunnleggende friheter og rettigheter for individet bidro til et nytt frihetsrom i samfunnet som gjorde det mulig å etablere parallelle og alternative religiøse strukturer ved siden av den statskirkelige. Lekmannsprekenen utgjorde en parallell religiøs struktur ved siden av prestenes forkynnelse, men innenfor den evangelisk-lutherske rammen (4.1 og 4.3). Dissenterloven sikret rett for andre kristne trosretninger enn den evangelisk-lutherske til å etablere alternative religiøse strukturer, menigheter og kirkesamfunn som ikke sto under statskirkens kontroll og ikke delte dens læregrunnlag (3.1). Opphevelsen av grunnlovsforbudet mot jøders opphold i riket og at dissenterloven ble gjort gjeldende også for jøder, trakk i samme retning (3.3). Det demokratiske elementet sammen med vekkelsene bidro til å utfordre statsreligionens øvrighetskirkelige trekk, noe både opphevelsen av konventikkelplakaten, innføringen av kommunalt selvstyre og forklaringsstriden gir viktige eksempler på (4.2–4.4).

Samtidig fant det sted teologisk og kirkelig nyorientering, delvis som en gjenfunnet teologisk og kirkelig selvbevissthet, delvis som svar på utfordringene som lå i den nye religionsfriheten og utfordringen av øvrighetskirken. Dette utløste en teologisk-kirkelig diskurs om kirkeforfatningen, om kirkens stilling til og innenfor staten, og om kirkens behov for egne representative organer. Større kirkelig selvstendighet innenfor eller overfor staten var det gjennomgående kravet. Meningene var mer delte om hvordan dette skulle realiseres (5.2.1, 5.2.3). Prestene tok også i bruk det nye frihetsrommet i samfunnet og organiserte seg, debatterte og søkte å påvirke den offentlige mening (5.2.2).

Statsmakten og juristene var ikke helt upåvirket av den nye tenkning om kirken som en egen størrelse innenfor eller overfor staten. Myndighetene viste forståelse for prestenes ønske om å bli befridd fra «verdslige» embetsoppgaver (5.3.1), og viste seg også i stand til å innvilge tillatelse til presteordinasjon uten kongelig utnevning til embete og til tjeneste utenfor Kongens jurisdiksjon, i misjonstjeneste og tjeneste blant norske emigranter i Amerika (5.3.2).

Noen mindre reformer i kirkestyret kom også på plass. Rådgivende avstemninger før bispeutnevnelser kom for å bli. Forsøket med geistlige sakkyndige konsulenter i Kirkedepartementet ble en episode som ikke fikk den påtenkte betydningen. Viktigere i praksis ble at man fra 1848 fikk en geistlig kirkestatsråd, men dette

var ikke noen egentlig reform, bare en endret utnevningsspraksis som ikke innebar noen formell endring i statens styre av kirken. Regjeringen innførte ved kongelig resolusjon av 7. september 1850 prostivise prestemøter som ordinært ledd i kirkeordningen, men ordningen ble aldri gjennomført, fordi Stortinget ikke fulgte opp med midler til skyssgodtgjørelse. Det var uansett tale om mindre inngripende reformer som ikke medførte særlige endringer i de grunnleggende myndighetsforholdene i kirkestyret. Det ble ingen større kirkelig autonomi ut av endringene, til tross for at statsmakten gjennom disse sakene viste en viss forståelse for kirken som en størrelse med sin egen institusjonelle identitet (5.3.3). Heller ikke da de kirkelige reformspørsmålene kom opp til politisk behandling i 1850–1851, var det mulig å få gjennomslag for reformer som medførte større kirkelig autonomi (5.4).

Den religionspolitiske reformperioden 1842–1851 endte dermed med innføring av større religionsfrihet for kristne dissenter og jøder, større frihet for lekfolket innenfor kirken til å samles til oppbyggelige møter, organisere seg i foreninger og til å forkynne, men ikke til større frihet for statskirken til å etablere representative organer for menighetene og for kirken i stort. Lovgivningen og ordningene omkring statsreligionen forble uendret. Statsreligionens posisjon som statens offentlige religion forble uantastet. Statens embeter var fortsatt forbeholdt dem som tilhørte statskirken.

Hvordan kunne denne spenningen – eller eventuelt balansen – mellom fortsatt statsreligion og en større grad av religionsfrihet begrunnes teoretisk? I del III skal vi undersøke den statsteoretiske diskursen om forholdet mellom religion og stat i tiden fram mot de religionspolitiske endringene i 1840-årene.

Del III

Religion og stat i
dansk-norsk statsteoretisk
diskurs 1770–1845

6. Tenkningen om religion og stat 1770–1814

I den statsteoretiske litteraturen fra 1770-tallet og fram til 1840-tallet drøftes forholdet mellom religion og stat med utgangspunkt i religionens betydning for staten og i relasjon til spørsmålet om statens formål. Spørsmålet drøftes ikke ut fra hensynet til kirkens eller religionens beste, men ut fra hensynet til statens beste. Det er ikke religionens «religiøse» betydning i stat og samfunn, men dens samfunnmessige betydning som er hovedsaken.⁴⁶⁹

I middelalderens teologiske statstenkning fra Augustin og Thomas Aquinas var religionen det overordnede statsformålet. Stat og kirke hadde som felles formål å sikre den kristne staten, «res publica christiana». Staten skulle bidra til å gjøre undersåttene kristne. Det heles vel, «salus publica», var en «salus publica christiana».⁴⁷⁰ I løpet av 1700-tallet fant det sted en utvikling i statstenkningen. I den absolutistiske statstenkningen som legitimerte eneveldet, hadde et staten et omfattende, nærmest ubegrenset formål, hvor religionen inngikk i statsformålet. Nå ble den avløst av en ny statsforståelse og en ny forståelse av forholdet mellom religion og stat. Religionen ble nå ikke forstått som en del av statens formål, men som et middel til å oppnå statens formål.⁴⁷¹ Samtidig vokste også grunnlaget for den liberalistiske statsforståelsen fram, nemlig tanken om at det var grenser for statens makt.

Den statsteoretiske tenkningen om forholdet mellom religion og stat fra 1770-årene og framover la viktige premisser for den religionspolitiske tenkningen fram mot 1840-årene. I den juridiske og statsfilosofiske diskursen i Norge drøftes forholdet mellom religion og stat eksplisitt fram mot ca. 1850. Etter de religionspolitiske reformene 1840–1851 stilner debatten om slike spørsmål for en tid, dels fordi viktige spørsmål var avklart ved reformene, dels fordi andre statsforfatningsrettslige problemstillinger, særlig forholdet mellom statsmaktene og unionsforholdet til Sverige, nå tok oppmerksomheten.

Del III (kap. 6–9) rekonstruerer den statsteoretiske diskursen om religion og stat fra 1770 til omkring 1850 i en serie nærlesninger av statsteoretiske kildetekster av

469 Størstedelen av dette kapittelet er tidligere publisert som Aschim 2015, s. 590–603. Teksten er lett revidert.

470 Link 1979, s. 134–135.

471 Ibid., s. 135, særlig note 14.

ulik art.⁴⁷² Kapitlene 6–8 er organisert kronologisk. Kapittel 9 overlapper tidsmessig med kapittel 8 og tar for seg de få tekstene som eksplisitt tok utgangspunkt i religionsfrihetsprinsippet i tenkningen om forholdet mellom religion og stat.

I arbeidet med å analysere fram de statsteoretiske ideene og motivene som kan bidra til å forstå den norske religionspolitikken i 1840-årene fram til 1851, har jeg fire temakretser eller spørsmålskomplekser for øye: 1) Religionsforståelsen, med spørsmålet om religionsfrihet og religionstvang, 2) statsforståelsen, med spørsmålet om religionsenhet eller pluralisme, og om religionens betydning for staten, statens formål og samfunnsmorale, 3) spørsmålet om rekkevidden av statens myndighet over religionen i ytre/indre anliggender og mulighetsrommet for kirkelig autonomi, og 4) det overordnede forholdet mellom religiøs og verdslig makt, spørsmålet om underordning (subordinasjon) av religionen under statsmakten. Spenningen mellom statsreligion og religionsfrihet aktualiserer særlig de to første temakretsene, mens spørsmålet om mulighetsrommet for kirkelig autonomi særlig aktualiserer de to siste.

I dette kapittelet analyseres et strategisk utvalg eksempler på statsteoretisk tenkning om forholdet mellom religion og stat i perioden 1770–1814. Dette er tekster som var kjent og utbredt i Danmark-Norge, enten fordi de var lærebøker mange hadde kjennskap til gjennom studier, eller fordi de var sentrale innlegg i fagdebatten, hadde vakt stor oppmerksomhet og fått stor utbredelse.

Forholdet mellom de offentlige myndigheter og religionen ble mot slutten av 1700-tallet behandlet i to ulike ikke-teologiske faglige kontekster, innenfor *politi- og kameralvitenskapene* og innenfor *naturretten*. Det var nær sammenheng mellom disse faglige kontekstene. Naturrettstenkningen utviklet det grunnleggende samfunnssynet som lå til grunn for kameralvitenskapene. Mens naturrettstenkningen var en form for stats- og rettsfilosofi som tok utgangspunkt i statens sikkerhet og/eller borgernes velferd og lykke som statens formål, var kameralvitenskapene eller politi- og kameralvitenskapene, som de ofte kalles, mer en vitenskap om styringen av staten, en form for praktisk statskunnskap, politisk teori, økonomi og finansforvaltning, kunnskap om ulike næringsveier med mer.⁴⁷³

I fortsettelsen skal vi se på behandlingen av religionen, særlig forholdet mellom staten og religionen, hos to sentrale forfattere innen politi- og kameralvitenskapen, Andreas Schytte (1726–1777) og Johann Christian Fabricius (1745–1808), og hos to sentrale forfattere innen naturretten, Lauritz Nørregaard (1745–1804) og Johan Friedrich Wilhelm Schlegel (1765–1836). De tre første utga sine verker i 1770-

472 Se 1.3.2 om det metodiske og 1.5 om materialet.

473 Markussen 1991, s. 113–123, Heivoll 2017, s. 125–126. Om «politien», bl.a. om politiets forhold til religion og moral, se Foucault 2012, s. 103–113.

årene, mens Schlegels verk kom i første utgave i 1798. Verkene som undersøkes, var lærebøker i statskunnskap og naturrett, og var dermed en del av danske og norske juristers og statsmenns utdanning mot slutten av 1700-tallet og i første del av 1800-tallet.⁴⁷⁴ Disse fire bøkene viser til sammen omsvinget i naturrettsenkningen fra Wolff/Nørregaard til Kant/Schlegel, og omsvinget fra en eldre «føropplysningspreget» kameral- og politivitenskap hos Schytte til en mer frihetspreget kameral- og økonomivitenskap hos Fabricius. Både statsformen og religionen var følsomme temaer hvor det var lett å komme på kant med sensuren. Framstillingene av slike spørsmål forholdt seg derfor enten til det bestående, eller var uttrykkelig teoretiske tekster hvor alternativer til den gjeldende rettstilstand ble uttrykt som utopier eller rent teoretiske muligheter.⁴⁷⁵

Etter århundreskiftet, men før 1814, begynte et omsving i rettsenkningen i retning av en positivrettslig og pragmatisk rettsforståelse.⁴⁷⁶ Dette ble først og fremst målbåret av Anders Sandøe Ørsted (1778–1860), som av mange regnes som den som grunnla den moderne danske rettsvitenskapen som en pragmatisk og realistisk rettsvitenskap.⁴⁷⁷ En femte tekst, Ørsteds avhandling om religion og stat fra 1807, var viktig i denne overgangen som berørte både rettsenkningen, statsenkningen og tenkningen om religionen. Ørsted var både en sentral embetsmann, tidsskriftredaktør og vitenskapelig aktiv jurist, og hadde stor betydning i Norge både før og etter 1814.

Analysen vil konsentrere seg om spørsmålet om religionens betydning for statens formål, og spørsmålene om religionsfrihet og religionsenhet. I begynnelsen av kapittel 7 vil jeg drøfte hvilke mulige sammenhenger det kan være mellom tekstene om religion og stat som behandles her i kapittel 6, og Grunnlovens religionsbestemmelser.

6.1 RELIGIONEN I POLITI- OG KAMERALVITENSKAPENE: ANDREAS SCHYTTE OG JOHANN CHRISTIAN FABRICIUS

Som stats- og forvaltningsteori for de absolutistiske statene var kameral- og politivitenskapen en vitenskap for en aktiv stat med et omfattende statsformål. Staten

474 Dette er nylig poengtert når det gjelder Schlegels naturrett, Mestad 2013b, s. 19, 2013d, s. 346.

475 Rian 2010, s. 131–136. Dag Michalsen skriver om J.F.W. Schlegels naturrett: «Og om Schlegels tematikk lett kunne ha kommet på kanten med sensuren, er det viktig å se at hans tekster stort sett var uttrykkelig teoretisk utformet; tekstene pendlet mellom det å ta hensyn til eneveldets gjeldende rett og det å uttrykke utopiske muligheter i form av analyser av en potensiell kantiansk ideell rettsverden», Michalsen 2013b, s. 245.

476 Heivoll 2017, s. 151.

477 Anners 1998, s. 346–347, Blandhol 2005, s. 147–202, særlig s. 194–201.

skulle fremme allmennvellet og folkets «lykksalighet». I den eldre, mer pietistiske utgave av kameralvitenskapen i tradisjonen fra Veit Ludwig von Seckendorf (1626–1692), men også hos naturrettslenkere som Christian Wolff (1679–1754), ble «lykksalighet» oppfattet som «vedværende glede og tilfredsstillelse» både i dette liv og i det hinsidige.⁴⁷⁸ Statens formål omfattet hos disse tenkere uten tvil også fremme av religionen. På den annen side fantes det en mer sekularisert naturretts- og statstenkning hvor statens formål avgrenses til en «optimal politikk for det felles beste», som hos kameralisten J.H.G. von Justi (1705–1771).⁴⁷⁹ Også hos von Justi inngikk folkets religiøse og sedelige liv i politivitenskapen, som ett av fire hovedtema.⁴⁸⁰ Hos kameralistene og hos naturrettslenkere av Wolffs skole grep statens oppgave langt inn i de fleste sider ved livet, selv om man kjente forskjell på den private og den offentlige økonomi.

Andreas Schytte underviste i kameralvitenskapene ved Sorø Akademi fra omkring 1760. Hos Schytte inngikk «politien» og behandlingen av religionen i statskunnskapen mer generelt. «Politievæsenet» utgjør fjerde del av Schyttes omfattende læreverk i statskunnskap, *Staternes indvortes Regiering* (1775). Schytte representerte ifølge Ingrid Markussen en «moderat fastholden ved en ældre foroplysningspræget statsteoretisk tænkning» og gir også god hjelp til å forstå det danske eneveldets grunnleggende prinsipper.⁴⁸¹

Hos Schytte finner vi eneveldets betraktning av forholdet mellom religion og stat eksplisitt formulert. Han ga tydelig uttrykk for hvordan kongemakten hadde nytte av religionen for sin legitimitet. Lovgiverne hadde tatt religionen til hjelp for å regjere statene. Religionen hadde bidratt til å legitimere Kongen, å gi «førsterne den sande Høihed», og hadde skapt «lydige og taknemmelige Undersaatter». Et sterkt uttrykk for denne religiøse legitimeringen er tanken om at man ærer Gud ved å ære Kongen.⁴⁸² Å være en sann kristen er å være en lojal undersått. Tydeligere kan ikke religionens samfunnsoppholdende funksjon uttrykkes. Schytte representerer her det kristne eneveldets tankegang helt utslørt. Religionens funksjon var å nå inn der lovene ikke strakk til for å opprettholde orden i samfunnet, og for å fremme dyden, bidra til sjelens lykke og danne grunnlag for legemlig lykke.⁴⁸³

478 Markussen 1991, s. 118–120, 122–123, 144.

479 Markussen 1991, s. 143–145. Justis verker hadde stor innflytelse i Danmark. En periode på 1760-tallet oppholdt han seg i landet.

480 Heivoll 2017, s. 125. De andre hovedtemaene var forvaltningen av land og folk, utvikling av økonomi og handel, og opprettholdelsen av lov og orden.

481 Markussen 1991, s. 124.

482 Schytte 1775, s. 2.

483 Ibid., s. 2, 10–11.

Religionen skulle på sin side nyte godt av statens vern. Det var fyrstens oppgave gjennom sitt kirkestyre å beskytte religionen i staten og se til at ingen «ustraffet angriber samme med Ord eller Handlinger». ⁴⁸⁴

Religionen foragtes ikke saa hastigen, førend Sæderne forderves. Alle Tidens Erfaring bevidner, at Staterne blomstre ved Dyderne og falde ved Lasterne. Uden Religion og Dyd er ingen Viisdom sand og ingen Magt varig. Religion er Statens Styrke, og Førsternes sikkreste Livvagt. ⁴⁸⁵

Det er som å høre 1600-tallskongen Christian IVs valgspråk: «regnat firmat pietas», «fromhet styrker rikene». ⁴⁸⁶ Schytte formulerte her enevoldsstatens gjensidige forhold mellom religion og stat: Staten skulle «beskierme», beskytte og fremme religionen, mens religionen skulle støtte opp om staten og fyrsten.

Organisering av kirkestyret hadde vært – og burde være – i overensstemmelse med styreformens i staten. Fyrstene kunne selv inneha overbestyrelsen av kirkesakene, eller de kunne overlate dem til en enkelt person eller et kollegium.

Religionsfrihet var ikke tema hos Schytte. Det er enevoldsstaten og den homogene enhetsstaten vi møter. Religionens fremste funksjon sett fra statskunnskapens synsvinkel var den sosiale disiplineringen, at religionen bidro til ro og orden i staten. Et mulig nytt moment er at det «lønte seg» for staten at religionen bakket den opp: «Staten blomstre ved Dyderne». Dette er det fremste kameralistiske momentet i Schyttes beskrivelse av forholdet mellom religion og stat. Religionens gevinst var at staten beskyttet den og dro omsorg for dens finanser og dens bygninger, våket over geistlighetens kvalitet, religionsopplæringen og sørget for at folket gikk til gudstjeneste.

Johann Christian Fabricius var først ekstraordinær professor i økonomi i København (1769–1775) før han ble professor i økonomi, kameralvitenskap og naturhistorie ved universitetet i Kiel fra 1775. Hos Fabricius inngikk religionen som et tema innenfor «politien», som igjen inngikk i den økonomiske vitenskapen. Religionen behandles i hans lærebok i økonomisk vitenskap, *Anfangs-Gründe der Oeconomischen Wissenschaften zum Gebrauch akademischer Vorlesungen* (1773). ⁴⁸⁷

Fabricius synes å ha tilegnet seg mer liberale og opplysningspregede synsmåter enn sin eldre samtidige Schytte. Mens Schytte var mest opptatt av hvordan det kunne holdes orden i kirken så det ikke ble uorden i staten, var Fabricius mer opp-

484 Ibid., s. 36–37.

485 Ibid.

486 Glebe-Møller 1988, s. 249–275.

487 *Dansk biografisk Lexikon*, bd. 5, s. 24 ff.; Andresen 2004, s. 42.

tatt av hvordan religionen kunne opprettholdes uten tvang og straff, og hvordan en fornuftig religionsfrihet kunne balanseres mot hensynet til ro i staten.

Også Fabricius behandler religionen først og fremst fra et funksjonelt synspunkt, men har vesentlig større rom for religionsfrihet enn Schytte.⁴⁸⁸ Religionen burde bidra til ro i samfunnet, noe som ville ha positiv virkning for næringsvirksomheten. Det var viktig å unngå at religionen ble årsak til uro. Dels skulle dette oppnås ved at en kjent og i landet værende religion skulle være herskende religion, dels ved at man ikke fremmet denne religionen ved makt og tvang, dels ved at man innrømmet andre religionssektorer fri religionsutøvelse: «Die Religion aller Secten sollte billig im ganzen Lande frey und ungehindert seyn; doch bleibt eine allemal die Herrschende; und blos solche, die in dieser erzogen, sollten zu eigentlichen Staats-Bedienungen zugelassen werden».⁴⁸⁹ Også jødene ville Fabricius innrømme offentlig ro. Selv om Fabricius åpner for en viss religionsfrihet, hindrer ikke det at han ser staten best tjent med å holde seg til en herskende religion som statstjenestemennene er forpliktet på.

Religionen framstår hos Fabricius som et offentlig anliggende. Offentlige myndigheter («Politien») burde legge til rette for den offentlige gudsdyrkelse, og bare de som tilhørte den herskende religion, burde inneha statstjenestene.

6.2 NATURRETEN I DANSK SENOPPLYSNING: LAURITZ NØRREGAARD OG JOHANN FRIEDRICH WILHELM SCHLEGEL

Vi skal her se på to lærebøker fra sen opplysningstid i Danmark, de to lærebøkene som fikk størst betydning for dansk-norsk statstenkning og politikk inn på 1800-tallet. De var lærebøkene som preget juristene som var med på utformingen av Norges grunnlov i 1814, og de første generasjonene av jurister som gjorde tjeneste som embetsmenn i Norge. De ble forfattet med omtrent 20 års mellomrom og representerer to generasjoner jurister og to generasjoner rettsteori.

488 For det følgende Fabricius 1773, s. 260–265. Fabricius avgrenser «die Policy» mot statsvitenskapen som defineres som nasjonenes plikter mot hverandre og mot jussen. «[D]ie Policy doch blos mit der Verbesserung des Nahrungsstandes der Einwohner beschäftigt», Fabricius 1773, s. 237. Hans inndeling var ikke uvanlig i samtidens økonomivitenskap, Andresen 2004, s. 213–214.

489 Fabricius 1773, s. 261. Boken kom senere i dansk oversettelse. Der var ordlyden «Alle Secters Religion skulle billig være frie og uhindret i heele Landet; dog bliver een altid den hærskende; og blot saadanne som ere opdragne i denne, skulde blive antagne til egentlige Statsbetieneringer.», Fabricius 1799, s. 308, digitalt tilgjengelig på kb.dk/e-mat/dod/130021305899.pdf, oppslag 27. juli 2021.

Lauritz Nørregaards *Natur- og Folkerettens første Grunde* (1776) hørte i sin naturrettslige tilnærming nærmest til den wolffianske retningen.⁴⁹⁰ Boken kom i omarbeidet versjon som *Natur-Rettens første Grunde* (1784). Johan Friedrich Wilhelm Schlegel var med *Naturrettens eller den almindelige Retslæres Grundsætninger* (1798, ny utgave 1805) den fremste formidleren av kantiansk influert naturrett.⁴⁹¹ Begge var professorer ved det juridiske fakultet ved Universitetet i København. Nørregaard ble professor i 1782, Schlegel i 1790. Schlegel hadde vært lærer for de fleste av juristene som var på Eidsvoll, og ble lest av norske studenter i årene før 1814. Mange hadde også sittet under Nørregaards kateter.⁴⁹² Det kan spores direkte påvirkning fra Schlegel på den første norske grunnlovskomentaren, Henrich Steenbuchs bok om den norske novembergrunnloven.⁴⁹³

Den statsteoretiske tenkningen om religion og stat finner vi i den statsrettslige delen av lærebøkene, mens religionsforståelsen som legger premisser for tenkningen om forholdet mellom religion og stat, finnes i den privatrettslige delen.⁴⁹⁴

Lauritz Nørregaard utledet en naturrettslig plikt for mennesket til både «indvortes» og «udvortes Gudsdyrkelse».⁴⁹⁵ Hvordan gudsdyrkelsen skulle finne sted, kunne ikke naturretten bestemme. Innenfor «den naturlige stand» var det opp til «ethvert Menneskes beste Skionsomhed», men i «den borgerlige stand», i det ordnede statssamfunn, måtte dette underordnes statens formål.⁴⁹⁶ Religionen inngikk ikke i og for seg i statens formål hos Nørregaard. Statens formål definerte han til å sikre «indvortes og udvortes Sikkerhed» og alle medlemmenes «fælles Lyksalighed».⁴⁹⁷ Hos Nørregaard omfattet ikke denne «salus publica» hinsidig eller åndelig salighet eller lykksalighet. Nørregaards statsformål var omfattende. Det er natur-

490 Ditlev Tamm karakteriserer Nørregaards lærebok som «en art kompendium over den tyske filosof Christian Wolffs (1679–1754) naturrett», og anfører at den var Schlegels første lærebok i faget, Tamm 2013, s. 287. Jf. Bjørne 1995, s. 240–246, Heivoll 2017, s. 126.

491 Mestad 2013b, s. 22; Tamm 2013, s. 292, Heivoll 2017, s. 135.

492 Mestad 2013b, s. 11–23 legger vekt på Schlegels innflytelse på de norske studentene. Sunde 2008, s. 216–218 gir oversikt over eksamensår og hvilken juridisk eksamen juristene i riksforsamlingen hadde fra København. Allerede Andreas Seierstad var opptatt av hvilke impulser grunnlovsfedrene hadde fått med seg fra studietiden i København. Også han legger hovedvekten på impulsene fra Schlegel, men omtaler Nørregaard kort for å vise omsvinget fra wolffiansk til kantiansk naturrett og konsekvensene i religionsfrihetsspørsmålet, Seierstad 1923, s. 38–40.

493 Steenbuch 1815; Mestad 2013d, s. 345–346.

494 Se f.eks. om inndelingen av Schlegels naturrett og plasseringen av omtalen av religionsfrihet i privatretten, Mestad 2008, s. 33–34.

495 Nørregaard 1776, s. 94, § 164 og 97–109, §§ 169–194.

496 Ibid., s. 106, § 187.

497 Ibid., s. 298–299, § 513.

rettens og kameralismens aktive stat vi ser beskrevet. Men religionen inngikk ikke direkte i statens formål som hos Schytte.

Ifølge Nørregaard hadde staten likevel plikter mot Gud. De plikter mot Gud som kunne gjøres gjeldende for stater, begrenset seg stort sett til «den udvortes Gudsdyrkelse».⁴⁹⁸ Dette behandlet Nørregaard under «Majestæts-Rettighederne» («jura majestatica»), som han definerte som «alle de Rettigheder, som tilkomme en Stat, for at kunde opnaae sin Hensigt».⁴⁹⁹ Religionen var ikke selv en del av statens hensikt, men religionen *hadde betydning for* at staten skulle oppnå sin hensikt. Religionen omtales som en av majestetsrettighetene. Ved siden av å regulere den «udvortes Gudsdyrkelse», lå det også til majesteten å avgjøre om annen religion skulle tillates i staten, og i så fall hvilke som skulle tillates og hvilke ikke.⁵⁰⁰

I likhet med Schytte understreket Nørregaard religionens rolle som en støtte for staten. Rettferdighet og sikkerhet hvilte på religionen, ikke minst på grunn av eden som hadde sitt grunnlag i religionen. Men framfor alt var det hensynet til «Orden og Roelighed» som begrunnet regentens rett til å regulere den ytre religionsutøvelsen. Den «udvortes» gudsdyrkelse burde være enhetlig. Det begrunnet at det burde være én herskende religion, og at majesteten hadde rett til å regulere gudsdyrkelsens tid, sted og seremonier. Den «indvortes» gudsdyrkelse lå utenfor det som var mulig å regulere ved borgerlige lover.⁵⁰¹ Hos Nørregaard var enhet i religionsutøvelsen et gode som bidro til å sikre staten stabilitet og ro.

I annen utgave, *Natur-Rettens første Grunde* (1784), begrunnet Nørregaard mer eksplisitt hvorfor den friheten i ytre religionsutøvelse som kunne finnes i naturtilstanden, ikke kunne tillates i staten eller den borgerlige tilstand.

Ikke al Religions-Øvelse er overensstemmende med Statens Vel. Den Orden og Rolighed, som i en vel indrettet Stat bør have Sted, kan ei tillade Borgerne i deres udvortes Gudsdyrkelse den Frihed, som de have i den naturlige Stand.⁵⁰²

Den religionsutøvelsen som ikke var forenlig med orden og ro i staten, som altså truet statens indre sikkerhet, kunne ikke tillates. På den annen side kunne religionen bidra til en velordnet stat når den ble regulert innenfor de rette rammer. Religionen omtales i instrumentelle termer som et virkemiddel for å oppnå statens formål.

498 Ibid., s. 208, § 525.

499 Ibid., s. 329, § 564.

500 Denne lesningen avviker fra Andreas Seierstads. Han leser Nørregaard slik at det ikke er «[n]oko rom for religionsfridom» i hans naturrettssystem, Seierstad 1923, s. 39.

501 Ibid., s. 341–342, § 581.

502 Nørregaard 1784, s. 335, § 541.

Nørregaard gikk i likhet med Fabricius ut fra at det måtte være en «herskende» religion i staten, at det var forenlig med en viss grad av religionsfrihet, men at det var opp til regenten å avgjøre om avvikende religion skulle tåles i staten, og om «udvortes» religionsutøvelse i så fall kunne være tillatt.⁵⁰³

Til forskjell fra Nørregaard mente J.F.W. Schlegel at det ikke kunne være tale om at mennesket hadde egentlige *plikter* overfor Gud. Men religionen kan ha stor nytte idet den «skaffer Moral-Loven større Indgang og Virksomhed hos det sandselige Menneske».⁵⁰⁴ For Schlegel var religionsfrihet en av menneskets tre opprinnelige naturlige rettigheter.⁵⁰⁵ Den indre gudsdyrkelsen er primær, og den ytre må stå i forhold til denne, ellers blir det hykleri. Det er bare som fri og basert på den indre gudsdyrkelsen at den ytre gudsdyrkelsen kan styrke og befeste moraliteten. Religiøs tvang vil derimot skape hykleri og undergrave moraliteten.⁵⁰⁶ Hvordan den «udvortes Gudsdyrkelse» innrettes, er opp til den enkeltes forgodtbefinnende – etter naturens rett, og så lenge andres frihet til gudsdyrkelse ikke krenkes. Der det hos Nørregaard var hensynet til statens ro og sikkerhet i den borgerlige stand som gjorde at det likevel ikke var frihet i ytre religionsutøvelse, er det *teologien* som legger inn tilleggsbetingelser hos Schlegel. Den ytre gudsdyrkelsen, «de valgte Ceremonier», skal svare til hensikten, «nemlig Sielens Opløftelse til det høieste Væsen».⁵⁰⁷

Statens formål bestemmes mer avgrenset av Schlegel enn av Schytte, Fabricius og Nørregaard – først og fremst ved at «lykksaligheten» defineres ut.⁵⁰⁸ Statens egentlige formål er sikkerhet. Å sørge for borgerlig lykksalighet er bare en statsoppgave i den grad det bidrar til å oppnå sikkerhet i staten. Schlegel kaller det «negativ Lyksalighed». Nå omfatter «Sikkerhed» også å sikre «de naturlige Rettigheder», så noen minimums- eller nattvekterstat er det ikke Schlegel tar til orde for.⁵⁰⁹ Uten at det sies eksplisitt, betyr «Sikkerhed, d.e. de naturlige Rettigheders» at det er en statlig oppgave å verne om religionsfriheten. Dette ligger i statens formål, mens det å sørge for den «udvortes Gudsdyrkelse» ikke gjør det.

503 Ibid. 335–336, § 541.

504 Schlegel 1805, Første Deel (I), s. 73.

505 De to andre er tale- og skrivefrihet og næringsfrihet, Mestad 2013d, s. 341. Disse tre frihetene var blant de friheter som inngikk i riksforsamlingens grunnsetninger på Eidsvoll i 1814.

506 Schlegel 1805, I, s. 137–139.

507 Ibid., s. 139.

508 Schlegel 1805, Anden Deel (II), s. 60. Som Ola Mestad gjør oppmerksom på, er dette et klart brudd med tidligere dominerende naturrettslig teori, som Christian Wolffs, Mestad 2013c, s. 216–217.

509 Schlegel 1805 II, s. 61–62.

Schlegel følger dette opp konsekvent når han behandler «Regentens Ret i Henseende til Religionen og Religiøse Selskaber».⁵¹⁰ Dette behandles innenfor «Den naturlige offentlige Retslære», «Den almindelige Statsret», i kapittel 4, som har overskriften «Om de Rettigheder, der tilkomme Regenten eller den executive Magt», delkapittelet om «Stats- Politie- Ret og derunder hørende», og ikke i kapittel 3, «Om de Rettigheder, der tilkomme Souverainen eller Statens Overhoved» som ville svart til Nørregaards plassering under «Majestæts-Rettighederne». I utgangspunktet har ikke regenten noen rett til å «herske over Undersaatternes Samvittighed», og heller ikke til å «foreskrive dem deres religiøse Troe og Kirkeskikke» med hensyn til religionen. Det ligger utenfor «en verdslig Regierings Competence».⁵¹¹ Her legger Schlegel stor avstand til Nørregaard og Schytte. Men han legger også avstand til den noe mer liberale Fabricius, når han avviser at staten bør ha en herskende religion. Selv det å utnevne «Kirkens Lærere» er ingen rettighet for regenten. De burde velges av menigheten. Her utfordrer Schlegel selve grunnlaget for eneveldets religiøse enhetsstat. Han redder seg imidlertid over på riktig side av streken når han likevel leverer en begrunnelse for at regenten kan ha myndighet i kirken, nemlig at kirken har overdratt denne myndigheten til Kongen.⁵¹² Kongens makt til å ordne den «udvortes» gudsdyrkelsen, å ansette geistlige, se til at de lærer i samsvar med de symbolske bøker, og til å fastsette kirkeskikkene (seremonier/liturgi) er ikke en majestetsrettighet, men makt som utøves på oppdrag fra kirken.

Som regent har majesteteten en viss *negativ rett* overfor kirken. Denne «jus circa sacra» hvor Kongen framstår som kirkens oppdrager og forsvarer (*tutela et advocatia ecclesiastica*), dreier seg om styre av religionen slik at den ikke truer statens sikkerhet og samfunnets orden, makt til å sikre religionsfriheten, hindre forfølgelser, bilegge religiøse stridigheter og forhindre at det «religiøse Selskab» blir en stat i staten.⁵¹³

510 Ibid., s. 118–120.

511 Ibid., s. 118 med krysshenviing til § 64 om religionsfriheten.

512 Ibid., s. 118–119.

513 Ibid., s. 119–120. Når Seierstad hevder at «[r]egenten har ingen rett til aa fyreskrive borgarane religiøse trudomsformer eller kirkeskikkar» (Seierstad 1923, s. 39), har han oversett denne overdragelsesteorien som gir regenten rett til å regulere den ytre religionsutøvelsen. Dermed gjør Seierstad Schlegel til en mer konsekvent forsvarer av religionsfrihet i samsvar med Kants rettslære enn det er grunnlag for. Det er etter mitt skjønn ikke dekning for Seierstads påstand om at «[n]aar Schlegel soleis held fram ei ordning mellom religionane og staten som stikk av fraa dei faktisk gjeldande rettshøve, gjev han ikkje berre ei skildring av den naturlege rettstilstand som ingenting har med positiv rett aa gjera; han reiser eit krav» (ibid.). Med overdragelsesteorien avstår i siste instans Schlegel fra kravet.

6.3 STATSFORMÅL, RELIGION OG STAT

Hos Schytte, Nørregaard og Schlegel er det en sammenheng mellom bestemmelsen av statsformålet og forholdet mellom religion og stat – hvordan statlig styre av religionen legitimeres, hva det omfatter, hvilken religionsfrihet som kan tilstås, etc. Hos Fabricius er denne sammenhengen mer indirekte antydnet: Religionen kan bidra til ro i samfunnet og dermed til å fremme næringsvirksomheten.

Utviklingen i statstenkningen i løpet av 1700-tallet fra legitimering av den absolutistiske politistaten med et omfattende statsformål til en liberalistisk statsforståelse hvor det var grenser for statens makt, har vi kunnet følge også i det dansk-norske riket. Hos Andreas Schytte inngikk religionen i statens formål. Hos Nørregaard og Schlegel sto religionen i en mer indirekte forbindelse med statens formål, snarere som et middel til oppnåelse av statsformålet. Også hos Fabricius betraktes religionen mest som middel, men da som et middel til å forbedre innbyggernes næringsstand. Hos Schytte og Nørregaard var statsformålet vidt forstått, mens det hos Schlegel var mer innskrenket. Hos Schlegel møter vi den kantianske rettsstatstenkningen.

Mens Schytte hadde liten interesse for religionsfriheten, ble tematikken eksplisitt berørt av Fabricius og Nørregaard. Begge ga rom for trosfrihet, samtidig som begge forutsatte at det burde være en herskende religion. Hvorvidt andre religioner skulle tillates religionsutøvelse, var opp til statens øverste myndighet å avgjøre. Hos Schlegel tas utgangspunktet i tanken om religionsfrihet, mens tanken om en herskende religion ble avvist.

Når Schlegel likevel kunne legitimere et kongelig kirkestyre «in sacris», var det ut fra tanken om at denne myndigheten var overdratt fra kirken til Kongen. Når det gjaldt Kongens myndighet i kirkestyret, ble dermed ikke avstanden så stor i praksis mellom Nørregaard og Fabricius på den ene siden og Schlegel på den andre siden.

En rett til å sette rammer for religionsutøvelsen av hensyn til statens sikkerhet, ro og borgerlig orden forsvares av alle fire.⁵¹⁴ Hos Schlegel omfatter denne retten

514 Geir Heivoll finner en spenning mellom politivitenskapelige og naturrettslige politiforståelser i Danmark-Norge til og med Nørregaard, mellom «politivitenskapens styringsperspektiv og naturrettsens orientering mot borgernes velferd (...)», Heivoll 2017, s. 126. En slik spenning mellom politi- og kameralvitenskap og naturrett lar seg ikke uten videre avlese med hensyn til religionen, hvor styringsperspektivet, hensynet til samfunnets ro og sikkerhet, er en viktig begrunnelse for statlig styre av religionen hos både Schytte og Fabricius, så vel som hos Nørregaard og Schlegel. Ifølge Heivoll ble velferdsdimensjonen gradvis utdefinert fra politiforståelsen omkring år 1800, særlig som følge av Kants kritiske filosofi. Schlegel er den fremste representanten for dette i den naturrettslige delen av rettsvitenskapen og følger Kant «nærmest ordrett», *ibid.*, s. 133–135.

også rett til å verne borgernes religionsfrihet, noe som innbefatter en rett til å verne de ulike religiøse retningers tilhengere mot hverandre.

6.4 ANDERS SANDØE ØRSTED «ER STATEN BERETTIGET TIL AT GIVE LOVE OG GIØRE OFFENTLIGE FORANSTALTNINGER TIL RELIGIONENS FREMME» (1807)

Et sentralt arbeid som fikk betydning også etter 1814, var Anders Sandøe Ørsteds avhandling *Er Staten berettiget til at give Love og giøre offentlige Foranstaltninger til Religionens Fremme* (1807). Med denne avhandlingen svingte pendelen tilbake i forhold til Schlegel. Der Schlegel tok utgangspunkt i religionsfriheten og avviste tanken om en herskende religion, understreket Ørsted religionens nødvendighet for staten og religionen som del av statens formål. Til forskjell fra Nørregaard og Schlegel tenkte ikke Ørsted på naturrettslige premisser. Tvert imot løsev han seg med dette og andre arbeider fra «den tyske aprioriske Naturretsfilosofi» (L.M.B. Aubert).⁵¹⁵ Denne avhandlingen var ikke bare et av Ørsteds viktigste bidrag til tematikken religion og stat. Den var samtidig et av Ørsteds viktigste rettsfilosofiske verker og inntar en sentral plass i hans forfatterskap.⁵¹⁶ Det er sistnevnte side ved avhandlingen som har opptatt forskernes interesse. Avhandlingens hovedspørsmål har i mindre grad vært gjenstand for faglig interesse. Avhandlingen fra 1807 ble gjenoptrykt i *Eunomia* i 1815 med tittelen «Om Forholdet mellem Religion og Stat».⁵¹⁷ Den fikk betydning i Norge både direkte⁵¹⁸ og gjennom Frederik Stangs formidling (8.1.1).

515 Aubert 1870, s. 126. Ørsted ville ifølge Blandhol erstatte abstrakt naturrett med en erfaringsorientert og praktisk rettslære, noe Ørsted virkeliggjorde ved å knytte seg til det Blandhol omtaler som den retorisk-pragmatiske tradisjonen, Blandhol 2005, s. 194–201.

Ifølge Heivoll ble «i tradisjonen etter Ørsted [...] elementer av den gamle lære om *Ius politiae* [sic!] og opplysningstidens naturrettslige forståelser blandet med fremvoksende positivrettslig orienterte og mer pragmatiske forståelsesmåter», Heivoll 2017, s. 151. Dette indikerer at Ørsteds «brudd» med naturretten ikke var til hinder for at naturrettslige elementer levde videre i retts-tenkningen, for eksempel hos Falsen og den første generasjonen av norske jurister utdannet i København, som Heivoll omtaler i sammenheng med det siterte.

516 Ørsted framhever selv avhandlingen som et av sine viktigste rettsfilosofiske verker i Ørsted 1851, s. 115ff., 137ff., 145–150. Carl Goos vurderer avhandlingen som Ørsteds rettsfilosofiske hovedskrift, Goos 1904, s. 133–134, jf. også Tamm 1976, s. 331, 340, Koch 1980, s. 94–95, Gagnér 1980, s. 379–383, 410–411, 421–424 og Blandhol 2005, s. 160, 177–182, som også framhever avhandlingens viktighet for Ørsteds statsforståelse.

517 Ørsted 1833 (1807/1815). Referansene i litteraturen er ofte til opptrykket i «*Eunomia* I», 1815 med den kortere tittelen.

518 *Eunomia* fantes f.eks. både i juristen U.A. Motzfeldts og i biskop J.L. Arups etterlatte boksamlinger, [Motzfeldt] 1866 og NBO, Brevsamling Bs 580 c, Papirer av og ad Jens Lauritz Arup: «For- tegnelse over biskop Arups boksamling».

Ørsted (1778–1860) regnes som grunnleggeren av den moderne danske rettsvitenskapen.⁵¹⁹ Etter noen år som dommer (1801–1813) ble han deputert i Danske Kancelli (1813–1848). Han bekledd etter hvert en rekke høye embeter fram til den danske forfatningsendringen i 1848 og utfoldet et betydelig juridisk forfatterskap ved siden av. Etter 1848 satt han i nasjonalforsamlingen og var en periode minister. Ørsted var banebrytende for både dansk og norsk rettsvitenskap, og behandlet juridiske og rettsfilosofiske, men også religions- og moralfilosofiske emner. Etter at han i en avhandling fra 1826 hadde kommet inn på teologiske spørsmål på en måte som ikke falt i god jord hos kongen, ble han pålagt begrensninger i forfatterskapet og fikk bare fullføre en del påbegynte arbeider. Denne avhandlingen omhandler også spørsmål angående forholdet mellom religion og stat, nærmere bestemt spørsmålet om kirkeforfatning, og analyseres i kapittel 10.1. Etter 1848 tok han forfatterskapet opp igjen, men da først og fremst i politisk sammenheng.⁵²⁰

I 1807-avhandlingen kritiserer Ørsted de nyere tiders politikere som ser «Borger-sikkerheden» som statens eneste formål, og betrakter religionen «i det høyeste» som et middel til dette, til og med bare et «tilfældig og subsidært Middel». Religionen behandles som en politianstalt. Eldre tiders statsforfatning og statsfilosofi som anså religionen som et «*selvstændigt og høistvigtigt Stats Øjemeed*, og tillige som *det kraftigste og ene betryggende Værn* om de øvrige Stats Øjemed»,⁵²¹ omtales med sympati. Han stiller seg i motsetning til moteskribentene som betrakter det som «en afgjort Sandhed at Religionen er en Staten ganske og aldeles uvedkommende og ligegyldig Sag». Det er denne siste påstanden Ørsted ønsker å prøve vitenskapelig (s. 1–2). Med denne innledningen rammer Ørsted til en viss grad både Fabricius, Nørregaard og Schlegel, mens en posisjon som Schyttes kommer bedre fra det. Ørsted kjenner også til dem som i protest mot betraktningen av religionen som «Politianstalt» krever at religionen «strax skal afsondre sig fra Staten».⁵²²

519 Ørsteds plass i den samlede danske rettshistorie går fram av Tamm 1992 og Tamm 1996. For hans plass i nordisk rettshistorie, se Bjørne 1995 og 1998. Bibliografi over så vel Ørsteds skrifter som Ørsted-litteraturen inntil 1980 samt flere interessante studier i Tamm 1980. Tamm 1976, Gagnér 1980 og Blandhol 2005 påviser viktige påvirkningskilder for Ørsteds rettstenkning. Om Ørsteds holdning til kirkelige og kirkerettslige spørsmål, se Koch 1896, Dahl 1929, Glædemark 1948, Grane 1980 og J. Rasmussen 1996, 1999, 2002, 2009 og 2011.

520 Dahl 1929.

521 Ørsted 1933 (1807/1815), s. 1. Tekstutgavens kursivering. Alle sitater og henvisninger i teksten er hvor ikke annet er angitt til Ørsted 1933 (1807/1815).

522 Dette gjaldt «Ædlere og Forstandigere» mennesker med «Ærefrygt for Religionen». Jeg kjenner ikke til at denne posisjonen er kommet til uttrykk i dansk eller norsk sammenheng så tidlig som i 1807, men Friedrich Schleiermacher hadde i sine «Reden über die Religion» fra 1799 uttrykt en slik posisjon. Schleiermacher avviste «der moralische Nutzenwendung der Religion durch den Staat» og krevde skille mellom kirke og stat, Geck 1997, s. 32–37.

Hovedsaken i første del av avhandlingen er å vise at religionen er nødvendig for staten, og det på to måter: som nødvendig støtte for moraliteten og som middel til rettsinstitutters religiøse stadfestelse. Hos Ørsted som senere hos Frederik Stang er religionen den beste støtte for moralitet eller «Sædelighed».

Den største delen av avhandlingen går ut på å vise hvordan statens rettsinstitutter er avhengig av moral og religion for å bli holdt i ære og respektert (s. 12–29). Staten er avhengig av borgernes gode vilje for å avverge vold og urett (s. 18). Bekreftelse ved ed er avhengig av religionen for sin troverdighet (s. 19). Vitnebevits pålitelighet hviler for en stor del på vitnenes moralitet og religiøsitet (s. 20). Ørsted konkluderer: «Da nu Moraliteten [...], ej kan bestaae uden Religion, saa er og, fra denne Side, Religionens Uundværlighed for det borgerlige Samfund sat uden for al Tvivl» (s. 28).

Staten har interesse av borgernes religiøsitet og må forutsette en viss grad av religiøsitet hos sine borgere (s. 29–30). Staten kan ikke tvinge borgerne til å inneha noen bestemt religion: «Enhver myndig Borger bør have Frihed til at vælge, hvilken af de forskjellige Kirker, han helst vil være Medlem af» (s. 34). Samtidig understår han at en eller annen religion får borgerne velge.

Ørsted regner religionen som et statsanliggende. Statsanliggende må tjene slikt som inngår i statens formål. Dersom et anliggende inngår i statens formål, kan staten bruke offentlige midler til det. Staten kan pålegge borgerne bidrag og byrder i den forbindelse (s. 10). Den kan organisere innretninger som ivaretar anliggendet, og den kan forby at noen legger hindringer i veien for innretningenes virksomhet (s. 31). Staten kan derfor fremme og beskytte religionen ved offentlige foranstaltninger, også en bestemt religion. Den kan organisere innretninger til dette. Den kan tvinge borgerne til å bidra til disse innretninger, og den kan forby dem å legge hindringer i veien for deres virksomhet (s. 31). Men hvis staten tvinger borgerne til en bestemt bekjennelse, vil det bare tjene til et «al Moralitet og Religion nedbrydende Hyklerie» (s. 30). På dette punktet er han på linje med Fabricius og Schlegel. Staten bryr seg ikke om religiøs lunkenhet, men dersom noen søker å *utbre* vantro og ryggesløshet, viser han seg som statens fiende. Også angrep på religionens ulike former er gjenstand for straff. Det samme gjelder forstyrrelse av andakten ved offentlig religionsutøvelse.

Religionen bestemmes i utgangspunktet som noe indre, men antar ytre form som «symbolisk Fremstilling» eller «positiv Religion». Ørsted deler her senopplysningens religionsforståelse med blant annet Schlegel.

Staten fører tilsyn med religionsutøvelsen og kan etterprøve at de positive religionene eller kirkenes grunnartikler virkelig inneholder religion, og at de ikke undergraver «Sædeligheden og Borgerfreden» (s. 34). Borgerrettighetene bør

begrenses for kirker som unndrar sine medlemmer fra bestemte borgerplikter som for eksempel verneplikten. «I det øvrige bør Staten ikke give den eene Sect Fortrin for den anden» (s. 35).

Det er liten tvil om at Ørsted betrakter religionen som et statsanliggende, og at han anser det legitimt at staten fremmer en bestemt religion. Ørsted hevder den enkeltes trosfrihet klart og tydelig. Skal religionen fungere som støtte for sedelighet og rettsorden, må folk tro. Tvinger man til bekjennelse i strid med folks tro, undergraver man sedeligheten og rettsordenen.

De toneangivende juristene i den norske regjeringen fra 1850-årene av, Jørgen Herman Vogt og Frederik Stang (se 8.7.2), tenkte om religion og stat i lignende baner som Ørsted.⁵²³

Statens interesse i borgernes religion får en interessant følge for Ørsted:

At Staten ogsaa er berettiget til at erklære Religions Underviisningen for en Deel af den Opdragelse, Forældre og Pleieforældre skyldte deres Børn og Myndlinger, kan, efter det ovenanførte, heller ikke underkastes Tvivl (s. 35).

Dette skrev Ørsted i 1807, altså sju år før den norske Grunnloven med sin bestemmelse om foreldres oppdragelsesplikt i § 2 ble vedtatt.

6.5 HOVEDRETNINGER I SYNET PÅ RELIGION OG STAT I DEN STATSTEORETISKE LITTERATUREN FØR 1814

Hvis en tar utgangspunkt i spørsmålet om religion og statens formål, var det to hovedretninger fram mot 1814: Den ene retningen anså ikke religionen som en del av statsformålet, la vekt på religionsfrihet og på religionens funksjon som middel for oppnåelse av statens formål. På denne linjen finner vi Schlegel, og i noen grad også Fabricius og Nørregaard. Den andre retningen anså religionen som en del av statsformålet og tilla den betydning i seg selv, men også for opprettholdelse av samfunnsmoral og rettsorden. På denne linjen finner vi Schytte og Ørsted.

Tar vi utgangspunkt i spørsmålet om religionsfrihet og religionsenhet, er det mer sakssvarende å regne med tre retninger. Den første representeres av Schlegel som tok utgangspunkt i religionsfriheten og avviste tanken om en herskende religion. Den andre omfatter både Fabricius og Nørregaard som så religionsenhet og en herskende religion som tjenlig for samfunnets stabilitet og ro, og Ørsted som understreket religionens betydning som del av statsformålet, men også religionens

⁵²³ 7.2.3, 8.7.2 (Vogt), 8.1.1, 8.1.2 (Stang).

betydning for moral og rettsorden. Alle tre kombinerte dette med syn for nødvendigheten av trosfrihet for den enkelte. Den tredje retningen representeres av Schytte, som var mest opptatt av religionsenhet og viste lite interesse for religionsfrihet.

Alle retningene legitimerte på forskjellig vis et statlig kirkestyre, også når det gjaldt «jus in sacris», Schlegel riktignok ved hjelp av en teori om at denne myndigheten var overdratt Kongen fra menigheten.

Hvilken sammenheng det kan være mellom de behandlede tekstene om religion og stat, og Grunnlovens religionsbestemmelser, skal vi se nærmere på innledningsvis i kapittel 7.

7. Religion og stat i grunnlovsarbeidet og i de første grunnlovscommentarene 1814–1830

Sentralt i den norske diskursen om religion og stat står grunnlovsbestemmelsene fra 1814 og fortolkningen av dem. I 1814 ble diskursen en praktisk-politisk diskurs, men med forbindelser til den teoretiske diskursen både før og etter. Til grunn for grunnlovsbestemmelsene lå en rekke grunnlovsforslag. Disse trakk ikke eksplisitt veksler på den tidligere statsteoretiske diskursen, men etter 1814 ble fortolkningen av grunnlovsbestemmelsene lenge stedet for den videre diskursen om religion og stat i Norge. I delkapitlene som følger, vil jeg lese grunnlovsbestemmelsene og grunnlovsforslagene på bakgrunn av diskursen om religion og stat fra 1770 og framover. Kapittelet rundes av med en lesning av de første fortolkningene av Grunnlovens religionsbestemmelser, fortolkninger som ble til nær bestemmelsenes opphavssituasjon i tid eller på personnivå. Analysen vil belyse forholdet mellom religionsenhet og religionsfrihet, religionens betydning for staten og statens formål, og omfanget og legitimeringen av statens myndighet i kirkestyret.

7.1 GRUNNLOVENS RELIGIONSBESTEMMELSER OG DISKURSEN OM RELIGION OG STAT 1770–1814⁵²⁴

Selv om det var stor grad av kontinuitet mellom Grunnlovens og enevoldsstatens statsreligion og ordning av kirkestyret, skyldtes det ikke at grunnlovsfedrene ukritisk overtok fortidens former og tankegods. Den statsteoretiske diskursen om religion og stat fra 1770-årene viser seg å kunne legitimere både bestemmelsene om statsreligionen og tilløpet til nye bestemmelser om religionsfrihet. I fortsettelsen oppsummeres de mulige bidragene fra Fabricius, Schlegel, Ørsted og Nørregaard.⁵²⁵

524 Teksten i dette avsnittet er lett bearbeidet i forhold til Aschim 2015, s. 605–608.

525 Dette betyr ikke at innflytelsen med sikkerhet kommer fra nettopp disse tekstene. Impulser fra så vel andre konstitusjoner som annen statsrettslig og statsforfatningsrettslig litteratur kan ikke utelukkes. I fortsettelsen ønsker jeg å vise at disse fire forfatternes tekster *kan ha bidratt* både til utformingen av bestemmelsene om statsreligionen, legitimeringen av dem, og til tilløpet til bestemmelser om religionsfrihet.

J.C. Fabricius begrunnet i 1773 behovet for en herskende religion med at det forhindret religionen i å bli årsak til uro. Han begrunnet også fri religionsutøvelse for andre religionssekte på denne måten. En av Fabricius' formuleringer ligger nær i innhold til den åttende grunnsetningen fra Eidsvoll. I dansk oversettelse lød formuleringen slik: «Alle Secters Religion skulle billig være frie og uhindret i heele Landet; dog bliver een altid den hærskende; og blot saadanne som ere opdragne i denne, skulde blive antagne til egentlige Statsbetjeninge.»⁵²⁶ I den åttende grunnsetningen fra Eidsvoll het det: «Den evangelisk-lutherske Religion bør forblive Statens og Regentens Religion. Alle Religions-Secter tilstædes fri Religions-Øvelse; [...]»⁵²⁷ Så langt fulgte konstitusjonskomiteen på Eidsvoll samme tankegang som Fabricius. Men de fulgte ham ikke når det gjaldt jødene. Grunnsetningen ble avsluttet slik: «...; dog ere jøder fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget.» Fabricius ville utstrekke religionsfriheten til «Selbst den Juden».⁵²⁸ Fabricius og eidsvollsmennene delte høyst sannsynlig en utbredt tenkemåte i senopplysningen. Det er på den annen side ikke umulig at Fabricius' tanker har vært med i eidsvollsmenns intellektuelle bagasje. Den danske oversettelsen av Fabricius' bok fra 1799 var kjent ved Universitetet i Christiania i 1815.⁵²⁹

Det er mulig at en tankegang som den i J.F.W. Schlegels naturrett lå bak når riksforsamlingen ikke brukte uttrykket «herskende» religion, men valgte et annet uttrykk («offentlig Religion»). På den annen side fastsatte Grunnloven et kongelig kirkestyre uten forbehold om noen frivillig avståelse av denne makten fra kirkens side, slik som også Schlegels eget grunnlovsforslag fra 1814. I dette grunnlovsutkastet⁵³⁰ har Schlegel med formuleringer som finnes igjen i Grunnlovens bestemmelser om statsreligionen, som «haandhæve og beskierme» (Grunnloven § 4), Kongens plikt til å bekjenne seg til landets religion (§ 4), Kongens rett til å beskikke og avskjedige geistlige embetsmenn (§ § 21 og 22) og til å anordne den offentlige gudstjeneste og «byde og forbyde» om møter og sammenkomster i religionssaker (§ 16), men disse formuleringene har Schlegel

526 Fabricius 1799, s. 308. Den tyske originalformuleringen, Fabricius 1773, s. 261: «Die Religion aller Secten sollte billig im ganzen Lande frey und ungehindert seyn; doch bleibt eine allemal die Herrschende; und blos solche, die in dieser erzogen, sollten zu eigentlichen Staats-Bedienungen zugelassen werden.»

527 *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.1, s. 41.

528 Fabricius 1773, s. 261.

529 Fabricius 1799. Læreboken i økonomi var kjent for Gregers Fougner Lundh, lektor i «technologie», den første som holdt økonomiske forelesninger ved Det kongelige Frederiks Universitet i Christiania (1815), Andresen 2004, s. 213.

530 Utkastet er trykt i Nielsen 1882, s. 232–238. Pkt. 6 og 8 som angår religionen, s. 233–234.

hentet fra eneveldets religionsrett, til dels i spenning til hans egen tankegang i naturretten.⁵³¹

Schlegel kan ha hatt større betydning for at tre av riksforsamlingens grunnsetninger omhandlet trykkefrihet, religionsfrihet og næringsfrihet. Dette var hos Schlegel menneskets tre opprinnelige naturlige rettigheter.⁵³² Når det gjelder religionsfriheten, kan både Fabricius og Schlegel ha bidratt til innholdet åttende grunnsetning fikk. Men grunnsetningens sammenstilling av en statsreligion kombinert med religionsfrihet har mer grunnlag hos Fabricius enn hos Schlegel.

Etter innføringen av trykkefriehtsforordningen i 1799 inntraff det en viss konservativ reaksjon som A.S. Ørsted var en av de fremste eksponentene for, også når det gjaldt forholdet mellom religion og stat. Ola Mestad hevdet i 2013 at Schlegel hadde vært mye viktigere for den norske utviklingen på statsrettens område enn Ørsted.⁵³³ Det gjelder i så fall ikke reguleringen av forholdet mellom religion og stat. Ørsteds avhandling om religion og stat hadde betydning så sent som for Frederik Stangs forelesninger i «den almindelige Retslære» i 1830.⁵³⁴ Ørsteds største betydning var at han bidro til igjen å definere religionen som en del av statens formål. Gjennom sitt moderne, etterkantianske forsvar for dette kan Ørsted ha bidratt til at eneveldets religionsbestemmelser ikke opplevdes utdaterte, men fortsatt kunne oppleves som relevante for regulering av statens forhold til religionen, og mulige å inkorporere i en moderne grunnlov ved inngangen til 1800-tallet. Ørsted mente i 1807 at staten kunne pålegge foreldrene å undervise sine barn i religion, som del av deres plikt til å oppdra dem, noe som kunne begrunne en bestemmelse som den om oppdragerplikten i den norske Grunnloven § 2.⁵³⁵

Lauritz Nørregaard oppsummerte i 1784 regentens rettigheter med hensyn til religionen i følgende fem punkter:

531 Mestad 2013d, s. 343: «Denne særstillinga for ei tru er i strid med det som Schlegel hevda i naturretten», med henvisning til Schlegel 1805, bd. 2, s. 118.

532 Mestad 2008, s. 33 og Mestad 2013d, s. 341. Det er kun hos Schlegel og senere hos Henrich Steenbuch (1815, se 7.4) jeg har funnet akkurat disse tre framhevet som de opprinnelige naturlige rettighetene. Det er et sterkt understatement for religionsfrihetens vedkommende når Mestad skriver at «gjennom grunnlovsprosessen vart alle tre fridommene utvatna noko».

533 Mestad 2013b, s. 23.

534 Stangs biograf Bjarne Svare mener at «Stangs syn på kyrkja er det same som det ein møter i skriftene åt Ørsted», Svare 1939, s. 80, jf. 83. Stangs forelesninger finnes i en rekke studentreferater og avskrifter (se 8.1). Flere av forelesningsmanuskriptene inneholder referanser til Ørsteds avhandling i Eunomia. Nasjonalbiblioteket, Oslo, Håndskriftsamlingen, Manuskript (Ms.) forelesning (f.) 317, Ms. f. 783, Ms. f. 1224, samt Manuskript 4^o 617.

535 Bestemmelsen kom inn etter forslag fra Wilhelm Frimann Koren Christie. Christie hadde i unge år personlig kontakt med Ørsted idet de bodde samtidig på Elers Collegium i København en kort periode. Jordåen 2014, s. 86, 180.

a) Ret til at fastsætte den Religion, han anseer meest overensstemmende med Statens Øiemeed, som herskende i Staten. b) At bestemme, hvorvidt de, som bekiende sig til en anden end den herskende Religion, skal taales i Staten, eller ikke, samt om udvortes Religions-Øvelse skal være dem tilladt, eller ei. c) At beskikke geistlige Embedsmænd og Betientere ligesom alle andre offentlige Embedsmænd i Staten. d) At fastsætte en vis og bestemt udvortes Gudsdyrkelse, saavel i Henseende til Tiden, Stedet, som Ceremonierne m.m. Overalt e) tilkommer Regenten Ret til at skrive Love for den udvortes Kirke og sammes Lemmer, følgelig og at straffe Forbrydere i Kirken, m.m.⁵³⁶

En skulle nesten tro grunnlovsfedrene hadde Nørregaards liste for hånden da de avgrenset hvilke bestemmelser om religion som ble tatt med i Grunnloven. Nørregaards punkt a) og b) finner vi igjen i Grunnloven § 2 i bestemmelsen om at «den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion» og i forbudet mot jøder, jesuitter og munkeordener. Den forsvunne religionsfrihetsbestemmelsen for «alle christelige Religions-Secter» ville også passet inn ut fra Nørregaards skjema. Punkt c) gjenfinnes i bestemmelsene i §§ 21 og 22 om at Kongen beskikker også «geistlige» embetsmenn og kan avskjedige «geistlige Overøvrigheds-Personer». Punkt d) og muligens også punkt e) finnes igjen i Kongens anordningsmyndighet når det gjelder gudstjenester og møter angående religionen i § 16. Nørregaard forsto dette som majestetsrettigheter, noe som tilkom Kongen. At anordningsmyndigheten etter § 16 ble et kongelig prerogativ og unntatt Stortingets allmenne lovgivningsmyndighet, og at utnevnings- og avskjedigelsesmyndigheten etter §§ 21 og 22 var kongelig myndighet, svarer godt til dette. Med unntak av bestemmelsene om Kongens og embetsmennenes bekjennelsesplikt (§§ 15 og 93⁵³⁷) som var grunnlaget for Kongens utøvelse av kirkestyret som majestetsrettighet, omfattet Nørregaards liste alle Grunnlovens øvrige bestemmelser om religionen.

Selv om Nørregaards lærebok har vært regnet som den wolffianske naturrettens svanesang i Norden,⁵³⁸ og som et «i viss mån [...] föråldrat verk, redan då det utkom»,⁵³⁹ ser det ut til at Nørregaards naturrett ligger nærmere for hånden som inspirasjon for Grunnlovens religionsbestemmelser enn Schlegels naturrett i reguleringen av statens (Kongens) myndighet overfor religionen. Elementer i Grunnlovens tenkning om religion og stat kan spores også hos Fabricius og Ørsted.

536 Nørregaard 1784, s. 335–336, § 541.

537 Disse paragrafene er mest kjent som henholdsvis § 4 og § 92 etter paragrafnummereringen Grunnloven fikk i november 1814.

538 Jakobsen 2013, s. 149–150.

539 Björne 1995, s. 184.

7.2 GRUNNLOVSFORSLAGENE OM RELIGION OG STAT: HERSKENDE RELIGION OG RELIGIONSFRIHET

Flere av grunnlovsutkastene som ble utarbeidet til riksforsamlingen i 1814, har tydelige spor av kjennskap til så vel andre konstitusjoner som til samtidens stats-teori, men sporene synes ikke å omfatte spørsmålet om statens forhold til religionen, i alle fall ikke eksplisitt.⁵⁴⁰ Sjangeren innbød ikke til eksplisitte kilde- eller littera-turreferanser. Det finnes ikke referanser til Fabricius, Nørregaard og Ørsted, heller ikke til Schlegel.⁵⁴¹ De fleste grunnlovsutkastene er på linje med de tre førstnevnte i hovedsaken og fastsetter at det (fortsett) skal være en statsreligion eller herskende religion, men at det også skal være i alle fall en viss grad av religionsfrihet for kristne religionsbekjennelser. Uttrykkene for dette er ulike.

Arne Bergsgård regner generelt de fire utkastene fra J.G. Adler og C.M. Falsen, N. Wergeland, N. Treschow, og G. Sverdrup og C.A. Bergh som de viktigste.⁵⁴² Nils Höjer skiller mellom grunnlovsutkast som var innlevert på privat initiativ, og utkast som var blitt utarbeidet på oppdrag av Christian Frederik. Höjer regner Adler og Falsens, Wergelands, L. Weidemanns og P. Eliesons for de viktigste av de private forslagene, mens Treschows, Sverdrup og Berghs, P.O. Bugges og J.F.W. Schlegels utkast ble utarbeidet på oppdrag fra eller på bekostning av Christian Fre-derik.⁵⁴³ Alle disse grunnlovsutkastene inneholder regler eller betraktninger om religionen. Religionen omhandles også i grunnlovsutkast fra J.H. Vogt, A. Lys-gaard, W. Sebbelow og A. von W.S. Koren.⁵⁴⁴

540 Bergsgård 1943, s. 265ff. Bergsgård nevner særlig påvirkning fra den amerikanske grunnloven fra 1787, den franske fra 1791, men også en rekke andre konstitusjoner. Av statsteoretisk påvirkning nevner han særlig franske forfattere som Montesquieu, Rousseau og sveitseren de Lolme, en elev av Montesquieu. Lockes innflytelse er ifølge Bergsgård mer indirekte gjennom disse franskspråklige forfatterne. Om, eventuelt hvordan, påvirkningen fra de ulike konstitusjonene og statstenkerne også omfattet statens forhold til religionen, går ikke Bergsgårds framstilling inn på. Heller ikke de tekstene som ble trykt i oversettelse i Wulfsbergs *Journal for Rigsforfatning, Lovgivning og Politie* i 1814, behandlet statens forhold til religionen.

541 Kun få av grunnlovsutkastene har referanser til annen litteratur eller til andre lands konstitusjo-ner. Det gjelder av de omtalte Sebbelows, og i mindre grad Eliesons.

542 Bergsgård 1943, s. 264–275, jf. Nielsen 1882, s. 241, 263, Jæger 1916, s. V–XI.

543 Höjer 1882, s. 21, 53. Sju skrivelser fra norske bønder som kom inn til riksforsamlingen, Höjer 1882, s. 13, inneholder ikke forslag til bestemmelser om religionen.

544 Også de to utkastene fra greve Holstein-Holsteinborg og den svenske landflyktige adelsmannen Gyllembourg-Ehrensverd inneholder refleksjoner om religionen. Disse utkastene er ikke behandlet i det følgende. Det er svært usikkert om grev Holstein-Holsteinborgs utkast overhodet nådde noen av riksforsamlingens medlemmer, Nielsen 1882, s. 174. Gyllembourg-Ehrenswards anonymt inn-sendte grunnlovsutkast inneholder lite av betydning. Han ville først og fremst innføre religiøse nasjonsfester, *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 82, Bergsgård 1943, s. 278.

Slett ikke alle grunnlovutkastene ble trykt og kjent av en større offentlighet i 1814. Det gjelder framfor alt mange av de viktigste utkastene, og alle de utkastene Christian Frederik på en eller annen måte sto bak.⁵⁴⁵ Av de viktigste grunnlovutkastene var det bare Adler-Falsens og Weidemanns som forelå trykt i 1814. Av de øvrige var utkastene fra Sebbelow, Lysgaard og Koren trykt. Verken Treschows, Bugges, Sverdrup-Bergghs eller Schlegels utkast forelå trykt. De fikk betydning gjennom at de var kjent for Christian Frederiks håndgangne menn i konstitusjonskomiteen i riksforsamlingen, først og fremst Sverdrup, Falsen og oberst Hegermann. Men heller ikke Wergelands og Eliesons grunnlovutkast var trykt. Wergeland hadde sitt utkast med til Eidsvoll og trakk veksler på det i sine bidrag i riksforsamlingen. Eliesons utkast var sendt inn til riksforsamlingen og ligger arkivert som unummerert bilag i riksforsamlingens dokumenter, men ble – til forskjell fra andre innsendte utkast – ikke trykt opp som del av riksforsamlingens forhandlinger.⁵⁴⁶ I denne sammenheng vil grunnlovutkastene kunne bidra til det idéhistoriske bildet av hvordan man tenkte om forholdet mellom religion og stat i Norge i 1814, uavhengig av om utkastene var trykt og kjent for allmennheten i 1814. Utkastene er uansett en tilgang til tanker og ideer som var i omløp i 1814. Samtidig har alle utkastene som omtales nærmere i dette delkapittelet, vært kjent for en større eller mindre del av riksforsamlingen på Eidsvoll, og har inngått i de samlede overveielserne over religionsspørsmålene på riksforsamlingen.

Selv om de fleste grunnlovutkastene inneholder bestemmelser om en viss toleranse, er det med få unntak snakk om en begrenset religionsfrihet. Samvittighetsfrihet og opphold i riket for annerledes troende kan de fleste enes om. Når det gjelder religionsutøvelse, er det større variasjon, fra restriksjoner og avhengighet av kongelig dispensasjon (Bugge, Weidemann, Lysgaard, Schlegel),⁵⁴⁷ til generelle regler om at alle kristne trossamfunn har rett til fri religionsutøvelse (Elieson, Wergeland).⁵⁴⁸ Adler-Falsen og Vogt berører ikke temaet fri kollektiv religionsutøvelse, men vil gi tilhengere av andre kristne trosretninger opphold i riket.⁵⁴⁹ Selv

545 Nærmere opplysninger gis i omtalene av de enkelte grunnlovutkastene i det følgende.

546 Nielsen 1882, s. 241–242; Jæger 1916, s. IX–X. Höjer mener det kan synes underlig at dette forslaget, «som röjer både studier och godt förstånd», som ble innsendt til riksforsamlingen og befinner seg i arkivet «bland dess protokoll», ikke ble trykt i riksforsamlingens forhandlinger, Höjer 1882, s. 51–52.

547 Nielsen 1882, s. 53, 58–59 (Bugge); *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 18, 42 (Weidemann); *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 67 (Lysgaard); Nielsen 1882, s. 233–234 (Schlegel).

548 Nielsen 1882, s. 256 (Elieson); Jæger 1916, s. 263 (Wergeland). For Wergelands vedkommende på den forutsetning at andre kristne trosretninger ikke samlet tilhengere.

549 Adler-Falsen 1814, s. 16 (§ 6), 53 (§ 117); Jæger 1916, s. 255 (Vogt).

konservative utkast som i mangt ønsker å videreføre eneveldet, åpner for en viss religionsfrihet (Bugge, Weidemann).⁵⁵⁰ De fleste utkastene omfattet det Håkon Harket har karakterisert som «tolerante unntaksbestemmelser».⁵⁵¹ Bare to utkast (Koren, Sebbelow) gikk inn for fri religionsutøvelse for alle religioner (Koren) eller uinnskrenket religionsfrihet (Sebbelow), men med plikt for Kongen og statens embetsmenn til å bekjenne seg til den lutherske (eller reformerte) religion.⁵⁵² Tre utkast ville eksplisitt holde jødene ute (Elieson, Weidemann og Wergeland).⁵⁵³

Det alle er enige om, er behovet for en statsreligion, i det minste en religion som forplikter Kongen og statens embetsmenn. Å fastslå statens offisielle religion, dens religiøse grunnlag, framstår som det viktigste i alle grunnlovskastene med unntak av Korens.

7.2.1 Adler og Falsen

Lektor J.G. Adler og sorenskriver C.M. Falsens *Udkast til en Constitution for Kongeriget Norge*⁵⁵⁴ regnes som et av de viktigste forarbeider til Grunnloven. Det har også vært regnet for det utkastet som går lengst med hensyn til religionsfrihet. Einar Molland hevder at det «hadde en formulering som lå nær opp til forbilledet i den franske revolusjon».⁵⁵⁵ «Av de innkomne utkast var det bare Adler-Falsens som (i § 6) fremsatte kravet om full religionsfrihet», skriver Falsens biograf Einar Østvedt.⁵⁵⁶ Også Arne Bergsgård framhever at «her blir serleg understreka tru-fri-dom».⁵⁵⁷ § 6 i utkastet, som alle tre sikter til, lyder:

550 Dette tilsvarte utviklingen i rettsstilstanden når det gjaldt religionsfrihet under eneveldet, jf. innledningen til 2.1.

551 Harket 2014, s. 104. Berge Furre mener flere grunnlovsforslag gjorde fri religionsutøvelse til «ein serrett for grupper eller kategoriar av innflyttarar og huslydane deira», Furre 2002, s. 273–275. Ser en på sitatene han anfører, er det bare Bugge og Weidemann, de to som ønsket å videreføre eneveldet, som uttrykte dette eksplisitt. Også på dette punktet ønsket de å videreføre eneveldets religionspolitikk ved å tillate «fremmede» å dyrke deres religion innenfor rikets grenser, og innenfor nærmere kongelig fastsatte rammer.

552 *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 58 (Koren); Jæger 1916, s. 184 (Sebbelow).

553 Harket 2014, s. 76–81.

554 Trykt i N. Wulfsberg (utg.): *Journal for Lovgivning, Rigsforfatning og Politie*, 2det hefte, april 1814, også som særtrykk. Heretter henvist til som Adler-Falsen 1814.

555 Molland 1967, s. 143.

556 Østvedt 1945, s. 248, jf. også Seierstad 1923, s. 40–41, Furre 2002, s. 262, og hovedoppgavene til Marthins 1963, s. 5 og Sverdrup-Thygeson 2009, s. 13.

557 Bergsgård 1943, s. 270. Bergsgård påpeker likheten med den franske revolusjon i bestemmelser om en skole med *moral* i stedet for *religionsundervisning*, og med bestemmelser om at nasjonalforsamlingen kan nedlegge kirker «der det tykkjæst for mange», *ibid.* s. 270–271.

§6 Ethvert i Selskabet levende Menneske har Ret til at tilbede det høieste Væsen paa den med hans Overbeviisning og Følelse meest overensstemmende Maade, og for sine religieuse Meninger maa Ingen forfølges, eller berøves nogen af sine Borger-Rettigheder, forudsat, at han ikke ved Samme forstyrrer den offentlige Rolighed, eller hindrer Andre i deres Gudstjeneste.⁵⁵⁸

Religionsfriheten rangeres på den annen side ikke blant menneskets «naturlige, væsentlige og uforanderlige Rettigheder».⁵⁵⁹ En må dessuten lese § 6 sammen med § 117:

§117 Kongen maa bekjende sig til den Evangelisk-Lutherske Religion, efter den Augsburgske Confession, som er den *herskende* i Riget, hvor dog Enhver *taales*, der bekjender sig til Christi Lære.⁵⁶⁰

Adler-Falsen representerer et syn på religion, stat og religionsfrihet som går ut på at staten er best tjent med religiøs enhet, en herskende religion. Men denne bør ikke praktiseres for strengt. Derfor innrømmer man individet rett til å inneha avvikende religiøs overbevisning når det ikke truer den offentlige orden. Adler-Falsen går inn for toleranse, men tematiserer ikke rett til offentlig utøvelse av avvikende religion. Hensynet til staten ser ut til å være overordnet religionsfriheten. Dennes grenser bestemmes av det som er forenlig med statens tarv. Dermed rangerer ikke religionsfriheten på linje med de naturlige og uforanderlige menneskerettigheter hos Adler-Falsen. For Adler-Falsen er den primære interesse i grunnlovskastet å fastslå statens religiøse grunnlag, ikke å knesette religionsfrihet som prinsipp.⁵⁶¹ Når det gjaldt kirkestyret, foreslo Adler-Falsen som det eneste av grunnlovskastene å opprette et geistlig kollegium, oppnevnt av Kongen, som skulle styre «[d]et hele Kirke- og Skole-Væsen» og rapportere direkte til riksforsamlingen.⁵⁶²

Det ser ut til at *Christian Frederik* delte Adler-Falsens holdning til stat og religion ut fra en bemerkning til Niels Treschows grunnlovskast.

Naar den evangelisk-lutherske Religionsbekiendelse i første Afdeling nævnes som Kongens og den herskende i Landet samt Tolerance mod andre christelige

558 Adler-Falsen 1814, s. 16. Molland siterer alt etter første komma.

559 Disse er ifølge Adler-Falsen «Frihed, Sikkerhed og Eiendomsret», *Ibid.*, s. 15.

560 *ibid.*, s. 53. Mine *kursiveringer*.

561 Aschim 2014, s. 55–56.

562 Adler-Falsen 1814, s. 78–79.

Troesbekiendelser forkyndes omtrent som i Falsens 112 §, saa er det vel her overflødig at gientages.⁵⁶³

To grunnlovskast gikk lenger i uttrykkene enn Adler-Falsen når det gjelder religionsfrihet, forslagene fra sorenskriver Koren og fra overkrigskommisær Sebelow (se 7.2.5).

7.2.2 Nicolai Wergeland

Nicolai Wergelands grunnlovsforslag⁵⁶⁴ er kanskje mest berømt fordi det inneholdt forslag om å utelukke jødene fra riket.⁵⁶⁵ Men bortsett fra dette er ikke Wergelands utkast mindre liberalt enn Adler-Falsens.⁵⁶⁶ I likhet med Adler-Falsens har utkastet en innledning hvor individenes «absolute Menneskerettigheder» oppregnes: «Frihed, Lighed, Sikkerhed. Hvoraf flyder Ejendomsret og Modstands-Ret.»⁵⁶⁷ Som hos Adler-Falsen inngår ikke religionsfrihet blant menneskerettighetene av første rang.

Plasseringen av bestemmelsene om religionen i et eget kapittel tidlig i utkastet indikerer at Wergeland tilla religionen sentral betydning i staten.

§5: Den Evangelisk-lutherske Religion skal være den herskende Rigs-Religion. Alt hvad Gejstligheden [og] Gudstjenesten i øvrigt betræffer, kan Regjeringen til Guds frygts, Oplysnings og Sædeligheds Befordring modificere og forandre efter Tidens Omstændigheder, saavidt det ej strider mod de konstitutionelle og civile Love.

563 Nielsen 1882, s. 84. Må sikte til den ovenfor siterte § 117.

564 Wergelands grunnlovskast ble ikke trykt eller lagt fram i sin helhet på riksforsamlingen, men Wergeland anvendte hyppig utkastet i sitt arbeid på Eidsvoll, Höjer 1882, s. 33, Jæger 1916, s. XII. Størstedelen av utkastet ble trykt i *Fortrolige Breve til en Ven, Skrevne fra Eidsvold i Aaret 1814*, som ble utgitt i 1830. Dette omfatter utkastets paragrafer om religionen, §§ 5, 6, 8 og 91, s. 55–56, og §§ 7 og 31, s. 80. Utkastet er trykt i sin helhet i *Historiske Samlinger*, bd. 3, 1914, s. 245–280, og siden i Jæger 1916, s. 259–280. Både Nielsen 1882, s. 241 og Bergsgård 1943, s. 274–275 regner dette som det viktigste grunnlovskastet ved siden av Adler-Falsens.

565 Harket 2014, s. 78–81. Også sorenskriver Lauritz Weidemanns og krigsassessor Peter Eliesons grunnlovsforslag inneholdt tilsvarende bestemmelser, *Ibid.*, s. 75–78. Wergelands utkast var det viktigste av dem, og Wergeland var eneste medlem av konstitusjonskomiteen av dem som hadde foreslått å utelukke jødene fra riket.

566 Seierstad 1923, s. 42–43 ser ikke ut til å regne Wergeland blant de som «gjev dei fleste religionar det kan verte tale om, levevilkor og vokstervilkor». Seierstad omtaler Wergelands tenkning som liberal, men rangerer Eliesons utkast som mer liberalt enn Wergelands og Bugge.

567 Grundsætninger, IV–VI, Jæger 1916, s. 261.

§6: Alle Religions-Partier, som bekjende Christi Navn, skulle have fri Religions-Øvelse; saafremt de ikke afgive sig med at samle Tilhængere |: Proselyter:|.

§7: Ingen kan beklæde nogetsomhelst Embede i Staten, med mindre han bekjender sig til den herskende Religion.

§8: Ingen Person af den jødiske Troesbekjendelse maa komme indenfor Norges Grændser, langt mindre boesætte sig der.⁵⁶⁸

Kongens rett til å utnevne geistlige embetsmenn var nedfelt i § 31,⁵⁶⁹ mens Kongens bekjennelsesplikt og plikt til å «forsvare, hævde og fremme den evangelisk-lutherske Religion efter Constitutionen» gikk fram av § 91.⁵⁷⁰

Wergelands «herskende Rigs-Religion» medførte bekjennelsesplikt for Kongen og for statens embetsmenn, men lot seg kombinere med fri religionsutøvelse for andre kristne trosretninger, vel å merke hvis de ikke aktivt samlet tilhengere. Kirkestyret, alt som angikk geistligheten og gudstjenesten, lå til regjeringen innenfor rammen av lovgivningen i staten. Formuleringene hos Wergeland ligger nærmere det som ble åttende grunnsetning fra konstitusjonskomiteen (se nedenfor) enn formuleringene hos Adler-Falsen.⁵⁷¹

7.2.3 Schlegel og Vogt, Elieson og Lysgaard

På bakgrunn av læreboken i naturrett har J.F.W. Schlegels grunnlovsforslag særlig interesse.⁵⁷² En skulle ut fra naturretten vente at Schlegel gikk inn for religionsfrihet, men ikke for en «herskende religion». Det later til at Schlegel stilt overfor praktiske konstitusjonelle utfordringer ikke tok konsekvensene av sin prinsipielle naturrettslige framstilling fullt ut (6.3). Han unngikk å bruke uttrykket «herskende religion», men det er vanskelig å se at forslaget i realiteten innebærer noe annet enn Nørregaards og Fabricius' kombinasjon av en herskende religion, og en rett for majesteteten til å tillate annen religionsutøvelse.

568 Ibid., s. 263.

569 Ibid., s. 268.

570 Ibid., s. 277.

571 Harket 2014, s. 79–80, sml. s. 71.

572 Utrykt i 1814. Trykt i Nielsen 1882, s. 232–238, også trykt i Jæger 1916, s. 149–158. Forslaget ble neppe forelagt for konstitusjonskomiteen eller riksforsamlingen, men har sannsynligvis blitt meddelt Christian Frederiks fortrolige som var medlemmer av konstitusjonskomiteen, Sverdrup, Falsen og muligens Hegermann, Höjer, 1882, s. 63.

6. Ingen kan blive Konge i Norge, uden han bekiender sig til den Evangeliske Religion, saaledes som den er fremstillet i den Augsborgske Troes Bekiendelse af 1530, og forpligtes Han til at haandhæve og beskierme denne Landets Religion, endskiønt herved dog ikke skal betages Ham Ret til at tilstæde andre Religions Bekiendere Ophold i Riget og Religions Øvelse, men med de Indskrænkninger, som den offentlige Sikkerhed og Landets Religions Haandhævelse tilsige.⁵⁷³

Kongen pålegges å bekjenne seg til landets religion, den evangeliske, og til å håndheve og «beskierme» den. Særlig er det i den siste setningen Schlegel ikke følger opp sin religionsfrihetstenkning. Det er nemlig to hensyn som kan innskrenke den frie religionsutøvelsen for andre religioners bekjennere: hensynet til den offentlige sikkerhet, noe som var i tråd med Schlegels prinsipielle tenkning, men også hensynet til håndhevelsen av landets religion. Dermed ble «Landets Religion» gitt en forrang som nærmet seg sterkt det Schlegel selv i naturrettslæreboken la i begrepet «herskende Religion».⁵⁷⁴ I grunnlovsforslaget ble dessuten retten til å utnevne og avskjedige geistlige embetsmenn tatt inn under majestetsrettighetene. Det samme ble retten til å anordne den offentlige gudstjenesten og «byde Møder og Sammenkomster i Religions-Sager».⁵⁷⁵ Dette var rettigheter som regenten bare kunne ha etter frivillig overdragelse fra kirken, ifølge hans egen naturrettslærebok. Retten til å forby møter og sammenkomster i religionssaker lå derimot under Kongens rett til å sørge for sikkerhet og ro i staten.

Også assessor Jørgen Herman Vogts utkast har særlig interesse, men da på grunn av Vogts senere karriere som statsråd i en drøy mannsalder fram til 1858 (8.7.2). Vogts utkast legger opp til at alle eiendomsbesittere, uavhengig av deres tro, må yte bidrag til «Gudsdyrkelsen i de luterske [sic!] Kirker», siden regenten «erkjender» den «for den sande». Dette er Vogts måte å omtale statsreligionen eller den herskende religion på. Også Vogt beskriver en form for trosfrihet: «dog nyder hver den, som frygter Gud, borgerlige Rettigheder, og Frihed til ubehindret at flytte ind og ud af Riget».⁵⁷⁶ Vogt

573 Nielsen 1882, s. 233–234. Seierstad 1923, s. 43 mener Schlegel synes å regne med at Kongen skal gå langt i religiøs toleranse, men også Seierstad ser at dette gjøres avhengig av statsmaktens avgjørelse, og at det ikke innebærer grunnlovsfestet fri religionsutøvelse.

574 En herskende religion «tilstædes den frieste udvortes Gudsdyrkelse, men endog paa Grund heraf andre borgerlige Fordele (f.Ex. udelukkende Adgang til Embeder) og Affald fra samme saavidt mueligt forebygges ved alvorlige Straffe», Schlegel 1805, II, s. 118.

575 Forslagets punkt 8, *ibid.*, s. 234. Det er neppe grunn til å legge vekt på at grunnlovsforslaget var datert 1. april 1814.

576 Jæger 1916, s. 255. Seierstad identifiserer dette som «Lockes krav um fridom for alle som ikkje nektar Gud», Seierstad 1923, s. 42. Det er ikke kildegrunnlag for å avgjøre om Vogt har dette fra Locke eller annet steds fra.

legger seg nær sin venn A.S. Ørsted,⁵⁷⁷ som argumenterte for at staten kunne pålegge alle borgere bidrag og byrder for å fremme religionen som statsanliggende (6.4).

Krigsassessor Peter Elieson uttrykker de samme poenger som Vogt, men i en kortere form.⁵⁷⁸ «Alle christelige Religions Sæcter maae have frie Religions Øvelse; men enhver maae betale det fastsatte til det Sogns Præst, hvor han boer eller haver Eiendomme.»⁵⁷⁹ Men selv om Elieson mener at «ingen kan raade over min Hiertes Troe», og at det er «ligesaa daarligt [...] at ville tvinge denne ved Love», ønsker han ikke å tillate jødene adgang i landet, men da ikke på grunn av deres tro, men «deres Smaaeheds Aand».⁵⁸⁰

Lensmann Anders Lysgaard⁵⁸¹ formulerte seg mer forsiktig om toleranse, men var ellers på hovedlinjen når det gjaldt å kombinere en «herskende religion» med en viss toleranse eller religionsfrihet:

4. Den Christelig-Evangeliske Religion efter den Augsburgske Confession, hvortil den regjerende Konge maa bekjende sig, bliver den i Landet herskende; dog kan andre Religions-Sæcter taales, naar Statens Fordeel tillader at meddele Saadant.⁵⁸²

Lysgaard utmerker seg ellers ved forslaget om å sette alle embetsmenn, inklusive prestene, på fast lønn. Begrunnelsen var at prestene ikke skulle være utsatt for «den Ubehagelighed og Syssel» som var forbundet med at de selv måtte kreve inn inntektene sine fra menigheten.⁵⁸³

577 Vogt 1871, s. 140.

578 Elieson deltok ikke i riksforsamlingen. Forslaget befinner seg som tidligere nevnt i riksforsamlingens arkiv, men ble ikke trykt i 1814, jf. note 546. Først trykt i Nielsen 1882, s. 245–260, og siden i Jæger 1916, s. 77–94. Bergsgård 1943, s. 276 mener forslaget fikk lite å si for Grunnloven, mens Harket 2014, s. 78 åpner for at forslaget kan ha påvirket ordlyden i 8. grunnsetning.

579 Forslagets § 4h, Nielsen 1882, s. 256.

580 Ibid., s. 257. Jf. Seierstad 1923, s. 42, 45.

581 Lysgaards forslag var datert 5. april og ble lagt fram for riksforsamlingen 4. mai. Trykt i *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 66–80. Lysgaard møtte i riksforsamlingen fra Christians Amt, Nielsen 1882, s. 239, Lindstøl 1914, 2.1, s. 4. Lysgaard var en av de rikeste bøndene i Kristians amt og beskrives som en «bondehøvding» med gode kontakter i øvre samfunns-lag, deriblant sorenskriver Weidemann (se nedenfor), Hommerstad 2014, s. 269, note 56.

582 *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 67.

583 Ibid., s. 70 og 75 (begrunnelsen).

7.2.4 Bugge og Weidemann: enevelde med statsreligion, men en viss toleranse

Selv de to grunnlovsforslagene som holdt mest fast på eneveldet,⁵⁸⁴ hadde bestemmelser om en viss toleranse. Biskop P.O. Bugges forslag⁵⁸⁵ ville videreføre eneveldets statsreligion, den evangelisk-lutherske religion, som «Landets almindelige Religion». Det innebar at den «i Kirkerne overalt skal læres og prædikes, og af Kongen og Stænderne haandhæves og beskjærmes». Bugge la opp til fortsatt enevelde supplert med en førmoderne stenderforsamling.⁵⁸⁶ Til tross for at forslaget ifølge Arne Bergsgård sto «på gamletida sin grunn»⁵⁸⁷, fant Bugge rom for en viss avgrenset religionsfrihet for «fremmede Christne Religions Bekjendere». Disse skulle ha rett til å dyrke Gud etter sin overbevisning «ved privat Huus-Gudstjeneste», men skulle ikke være valgbare til «Rigsdagene».⁵⁸⁸ Seierstad karakteriserer Bugges forslag som et sterkt konfesjonelt utkast.⁵⁸⁹

Sorenskriver Lauritz Weidemanns utkast var «i enda stridare einvaldsånd enn Bugge», skriver Arne Bergsgård.⁵⁹⁰ Weidemann viderefører en «herskende Religion» og et kongelig kirkestyre hvor den kirkelige makten framstår som en majestetsrettighet.⁵⁹¹ Interessant er hans begrunnelse for at Kongen må ha denne øverste kirkelige makten:

Paa det Intolerance kan forekommes maa Kongen have Magt og Myndighed til at afgjøre alle Religions-Trætter, styre dens Tjenere, og overhovedet ordne alle

584 Höjer 1882, s. 48, 56.

585 Forslaget fikk neppe stor praktisk betydning. Det er ikke omtalt i samtidige aktstykker i 1814, Jæger 1916, s. IX. Først trykt i Nielsen 1882, s. 51–62. Det er ifølge Höjer ikke sannsynlig at dette forslaget ble forelagt konstitusjonskomiteen, men en del forslag i riksforsamlingen tyder på at det er meddelt til enkelte av komiteens medlemmer, «Hegermann och förmodligen Sverdrup», og «äfvén genom dessa kommit att i någon mån inverka på Norges grundlag», Höjer 1882, s. 58.

586 Bugges «Rigsdag» skulle bestå av representanter for den geistlige stand, borgerstanden og bondestanden, § 27, Nielsen 1882, s. 58, jf. Bergsgård 1943, s. 279.

587 Bergsgård 1943, s. 278.

588 Forslagets §9, jf. § 29, Nielsen 1882, s. 53 og 59.

589 Seierstad 1923, s. 44.

590 Bergsgård 1943, s. 20. Höjer mener Weidemann tok Kongeloven fra 1665 til utgangspunkt, Höjer 1882, s. 48. Utkastet er trykt i *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 9–53. Utkastet var datert 2. april, med et ledsagende brev av 19. april. Også dette utkastet ble, i likhet med Lysgaards, lagt fram for riksforsamlingen 4. mai. Weidemann møtte i likhet med Lysgaard fra Christians Amt. Medrepresentantene fra amtet, lensmann Lysgaard og sokneprest Stabel, var med å fremme forslaget, Harket 2014, s. 75. Lysgaard fremmet også et eget forslag (se ovenfor).

591 *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 18.

Skikke ved den Gudsdyrkelse, som Norges cultiverede Indbyggere have antaget, og som desformedelst er den herskende.⁵⁹²

Mens det for alle andre enn jøder skulle herske «fuldkommen Samvittighedsfrihed», la Weidemann tilsvarende restriksjoner på offentlig gudsdyrkelse av avvikende religioner som det hadde vært under eneveldet. Annen religionsutøvelse kunne kun finne sted etter kongelig tillatelse. Det ville under eneveldet si som kongelige dispensasjoner og privilegier. Begrunnelsen for samvittighetsfrihet var merkantilistisk, at det ville være til gode for landet at de kom med «deres Formue og deres Konster». Denne begrunnelsen gjaldt imidlertid ikke for jødene som burde holdes ute av hensyn til rikets sikkerhet.⁵⁹³

7.2.5 Koren og Sebbelow for fri religionsutøvelse og uinnskrenket religionsfrihet

To grunnlovsutkast gikk vesentlig lenger enn de andre i å foreslå fri religionsutøvelse eller uinnskrenket religionsfrihet. Det gjelder utkastene fra sorenskriver Koren og krigskommisær Sebbelow.⁵⁹⁴

Ifølge Håkon Harket var sorenskriver *Arnoldus von Westen Sylow Korens* grunnlovsforslag ett sikkert eksempel fra riksforsamlingen på «innlegg som ikke bare forfektet tolerante unntaksbestemmelser, men som argumenterte for full religionsfrihet i Grunnloven».⁵⁹⁵ Det gjelder Korens grunnlovsforslag, «Strøtanker, som Materialier til vor Statsbygning».⁵⁹⁶ Korens formulering lyder: «Statens Grundlove bør tilstaae alle Religioner, uden Undtagelse, fri Religions-Øvelse og Borgerret i vort Land, endog den blinde Hedning.» Bare av hensyn til «Enhed i Stats-Bestyrelsen» burde Kongen og alle embetsmenn bekjenne seg til den evangelisk-lutherske eller den reformerte religion som han regnet for ett og det samme.⁵⁹⁷

592 Ibid.

593 Ibid., s. 42, jf. Harket 2014, s. 76–77. Seierstad har festet seg ved at «isolasjonstanken» var forent med en viss samvittighetsfrihet, men at den neppe omfattet samlingsfrihet, Seierstad 1923, s. 43–44.

594 Seierstad nevner disse to sammen med Adler-Falsen som dem som går lengst med hensyn til religionsfriheten, Seierstad 1923, s. 40–41.

595 Harket 2014, s. 104. Harket nevner også sokneprest Midelfarts innlegg i konstitusjonskomiteen og i plenum som det andre av to eksempler på dette. Harket legger ikke vekt på at Koren fordrer bekjennelse til luthersk eller reformert religion av Kongen og embetsmennene. Det kan problematiseres om religionsfriheten er «full» når det også hos Koren er en slik klausul.

596 «Strøtankene» var datert 15. april 1814 og ble lagt fram for riksforsamlingen 4. mai, Nielsen 1882, s. 239. Trykt i *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 53–66. Koren var blant riksforsamlingens mindre ansette medlemmer, Harket 2014, s. 103–106.

597 *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 58.

Det andre utkastet var utarbeidet av overkrigskommisær *Wincents Sebbelow*, dansk-født kjøpmann i Christianssand.⁵⁹⁸

19. Det norske Folk beholder dets medfødte uafhængede Rettighed, uindskrænket Religions-Frihed, Tænke- og Skrive-Frihed. [...] Grunde. Denne Frihed har Mennesket ikke af Naade, men af en fuldkommen medfødt, vedhængende og umistelig Ret. [...]⁵⁹⁹

Kongen skulle håndheve og beskytte den lutherske religion etter den Augsburgske konfesjon, riktignok i en versjon bearbeidet av hensyn til den «større Oplysning» i tiden.⁶⁰⁰

7.2.6 Kongestyrt religion i en religiøst enhetlig stat: Treschow og Sverdrup-Bergh

To av de mest sentrale grunnlovsutkastene skiller seg ut ved ikke å ha formuleringer om toleranse eller trosfrihet.

Niels Treschows (1751–1833) grunnlovsutkast⁶⁰¹ er ikke eksplisitt når det gjelder om tilhengere av andre religioner har noen form for religionsfrihet.⁶⁰² Utkastet er også lite eksplisitt om religionens betydning for staten. Det inneholder bare bestemmelser for statens regulering av religionen og synes å forutsette en religiøs enhetsstat med en offentlig sikret religion som Kongen har rett til å styre.

Utkastet fikk ifølge Arne Bergsgård «ikkje lite å seia for grunnlovsarbeidet». Det bygger på folkesuvereniteten, men legger opp til en sterkere kongemakt enn Adler-Falsen.⁶⁰³ Treschow synes å regne Kongens makt i kirken som en majes-

598 Trykt som Sebbelow 1814. Bergsgård 1943, s. 277. Forslaget var ifølge Bergsgård en samling lesefrukter, og hans konstitusjonelle forestillinger var høyst uklare. Forslaget var ifølge Yngvar Nielsen «af aldeles underordnet betydning», Nielsen 1882, s. 241. Dette var ellers det første grunnlovsutkastet som forelå trykt, Jæger 1916, s. X.

599 Sebbelow 1814, s. 41–42, også i Jæger 1916, s. 184. Han påkaller også Frederik II til støtte og hevder at denne kongen allerede like etter reformasjonen forsvarte religionsfriheten med følgende ord: «Jeg vil ikke give nogen Lov eller Forordning angaaende Religions- og Trykke-Frihed, fordi det lader sig ei med Ret befale, da det er inhærent med Menneskets Natur; og Alt, hvad som skeer derimod, er Usurpation.»

600 Ibid., s. 182.

601 Treschow 1834, s. 201–244. Grunnlovsutkastet ble publisert posthumt 20 år etter utarbeidelsen av ukjente utgivere, Jæger 1916, s. XI–XII. Det trykte utkastet avviker noe fra det utkastet Christian Frederik kommenterte i 1814. Det er ikke bevart tidligere versjoner av Treschows utkast enn den trykte teksten fra 1834, så det er vanskelig å bestemme sikkert den teksten som forelå i 1814. Yngvar Nielsen regner med at utkastet er skrevet mellom januarmøtet og februar møtet på Eidsvoll, dvs. før 16. februar 1814, Nielsen 1882, s. 76–77.

tetsrettighet, en eksklusiv makt i Kongens hender alene. Han ville gi Kongen alene «[d]en hele iværksettende Magt i Stat og Kirke», inklusive makt til å beskikke, forflytte og avsette «alle geistlige, civile og militære Embedsmænd og Øvrigheds Personer». ⁶⁰⁴ Religionen skulle stå under Kongens «allerhøieste Opsyn og Bestyrelse». ⁶⁰⁵

Det er Treschows utkast som bringer inn betegnelsen «offentlig Religion» om statsreligionen. Dette gjelder den «christelige Religion efter ægte protestantiske Grundsætninger» som «fremdeles» skal være «Kongens og Landets offentlige Religion». ⁶⁰⁶ Denne religionen er åpenbart i den hellige Skrift, og særlig normert i «de i den Lutherske Kirke almindelig antagne Symboler», Luthers lille katekisme og «den uforandrede augsburgske Confession». Bestemmelsen om en «offentlig Religion» skal hos Treschow bidra til å verne denne religionen og sikre at dens personressurser og materielle ressurser ikke anvendes til verdslig bruk eller utbredelse av en annen religion. Prestene skal lære i samsvar med kirkens symboler i sin offentlige og private undervisning, først og fremst av hensyn til menigheten som ikke skal bli forvirret av ulike religiøse læremeninger.

Georg Sverdrup og Christopher Anker Berghs grunnlovsforslag ⁶⁰⁷ inneholder bare en bestemmelse om den norske statens religiøse grunnlag, som nærmest er en parafraze over Norske Lov 2–1, og som med uttrykket «det norske Folk» gir lite rom for alternativ religion. ⁶⁰⁸

602 Jf. Seierstad 1923, s. 43. Skjønt Treschow i flere andre tekster gikk inn for toleranse eller trosfrihet. Frode Ulvund leser Treschows grunnlovsforslag i lys av hans synspunkter etter 1814, ikke minst i *Lovgivnings-Principier* (Treschow 1820), og mener disse «bidrar til å styrke forståinga av grunnlovsutkastet hans som tolerant meint innanfor visse grenser», Ulvund 2015, s. 95. Ut fra Christian Frederiks merknader til Treschows grunnlovsforslag kan det se ut til at Treschow i den versjonen regenten kommenterte, hadde inne bestemmelser om «Tolerance mod andre christelige Troesbekiendelser». Dette er i så fall tatt ut i den versjonen som ble trykt i 1834. Om de to versjonene av Treschows grunnlovsforslag, se Nielsen 1882, s. 76. I et annet skrift med tittelen *Grundtræk til en Statsform*, publisert i samme bok i 1834, går Treschow inn for at borgerne skal ha rett til «uformeent at bekjende sig til en anden Religion, og offentlig eller privat at udøve den», Treschow 1834, s. 271. Opphavssituasjonen til dette skriftet er ukjent. Skriftet er udatert. Det samme synet uttrykkes i skriftet *Om Norges Grundlov* (i samme bind fra 1834), se 8.3.2.

603 Bergsgård 1943, s. 271–272. Höjer mener Treschows forslag «midelbart» fikk et «icke ovigtigt inflytande på Norges grundlag», selv om forslaget ikke fikk Christian Frederiks bifall. Ikke minst skjedde dette gjennom Sverdrup-Berghs grunnlovsforslag, som ifølge Höjer var en samarbeiding av Adler-Falsens og Treschows grunnlovsforslag, Höjer 1882, s. 56, 60.

604 Treschow 1834, s. 225, pkt.XVI.

605 Ibid., s. 233, pkt. XXX.

606 Ibid., s. 236, pkt. XXXII for dette og det følgende.

§1. Det norske Folk og dets Regjering bekjender sig til den evangelisk christelige Religion, saaledes som den i den hellige Skrift er aabenbaret overensstemmende med de i den lutherske Kirke almindelig antagne Symboler især den uforandrede Augsburgske Confession.⁶⁰⁹

7.2.7 Sammenfatning

Selv om de fleste grunnlovsutkastene inneholder bestemmelser om en viss toleranse, er det hos alle snakk om en mer eller mindre begrenset religionsfrihet. Samvittighetsfrihet og opphold i riket for annerledes troende kan de fleste enes om. Når det gjelder religionsutøvelse, er det større variasjon, fra restriksjoner og avhengighet av kongelig dispensasjon, via generelle regler om at alle kristne trosamfunn har rett til fri religionsutøvelse, til Koren som utstrekker friheten til religionsutøvelse til alle religioner, og Sebbelows «uindskrænket Religions-Frihed».

Det alle er enige om – også Koren og Sebbelow – er behovet for en statsreligion, i det minste en religion som forplikter Kongen og statens embetsmenn. Å fastslå statens offisielle religion, dens religiøse grunnlag, framstår som det viktigste i alle grunnlovsutkastene med unntak av Korens.

Går vi gjennom grunnlovsutkastene, brukes det ulike termer om statsreligionen: «herskende i Riget» (Adler-Falsen), «Landets almindelige Religion» (Bugge), «den herskende Rigs-Religion» (Wergeland), «denne Landets Religion» (Schlegel), «Statens herskende Religion» (Weidemann), «den i Landet herskende» (Lysgaard). Sverdrup-Bergh formulerer seg slik: «Det norske Folk og dets Regjering bekjender seg til den evangelisk christelige Religion». Vogts formulering er «erkjender Regenten for den sande». Christian Frederik bruker i sine merknader til Treschows utkast ordlyden «Kongens og den herskende i Landet». Sorenskriver Korens utkast har ikke noen presis benevnelse, men en mer omfattende formulering. Elieson og

607 Først trykt Nielsen 1882, s. 160–172. Dette var et grunnlovsutkast Christian Frederik ba professor Georg Sverdup og generalauditor Christopher Anker Bergh om å utarbeide på grunnlag av Adler-Falsens og Treschows utkast, Jæger (utg.) 1916, s. X. Nielsen 1882, s. 263 antyder at Bergh må betraktes som utkastets egentlige forfatter. Ifølge Höjer hadde Sverdrup dette forslaget i hende under arbeidet på Eidsvoll, og mener det sannsynligvis er gjennom Sverdrup «det kommit att i flera punkter inverka på grundlagen», Höjer 1882, s. 62–63. Bergsgård betrakter det som et hastverksarbeid og viser til at Sverdrup selv følte seg lite bundet av forslaget, og endog talte og stemte imot det på flere punkter, Bergsgård 1943, s. 273.

608 Seierstad regner dette sammen med et anonymt utkast som ett av to utkast som bare hevder den lutherske religion uten å sette noe ved siden av, og mener det har et enda sterkere konfesjonelt drag enn Bugges utkast, Seierstad 1923, s. 44.

609 Nielsen 1882, s. 160.

Sebbelow har ingen særlig benevnelse for statsreligionen. Det eneste av grunnlovsutkastene som bruker termen «offentlig» om religionen, er Treschows.⁶¹⁰ Hans forslag er «Kongens og Landets offentlige Religion». Uttrykket «herskende» religion er mer utbredt i grunnlovsutkastene.

Når det gjaldt Kongens myndighet i kirkestyret, lå Weidemanns, men også Treschows og Schlegels utkast på linje med Kongelovens myndighet «over alt clerciet». Treschow tillegger Kongen «den hele iværksettende Magt», mens Weidemann tillegger Kongen «ene Magt og Myndighed over alle Religions-Ceremonier og alt Præsteskabet». Hos Schlegel er det en «Majestets-Rettighed» å beskikke og avskjedige geistlige og anordne gudstjenester m.m. Hos disse tre legges hele kirkemyndigheten til Kongen som majestetsrettighet. Det ville nok også Wergeland, som la kirkestyret til regjeringen innenfor rammen av lovgivningen i staten. Bugge og Sebbelow nøyer seg med å formulere Kongens plikt til å håndheve og beskytte statsreligionen. Det trenger ikke bety annet enn at Kongen sørger for *ius circa sacra*. Adler-Falsen går lengst i å gi kirken en egen forvaltning til forskjell fra statsstyret for øvrig, når de foreslår å opprette et geistlig kollegium som skal bestyre hele kirke- og skolevesenet på Kongens vegne og rapportere direkte til riksforsamlingen.

7.3 RIKSFORSAMLINGEN OM RELIGION OG STAT

I riksforsamlingen fulgte man opp grunnlovsforslagenes kombinasjon av en statsreligion og en viss toleranse. I åttende grunnsetning, vedtatt 16. april 1814, ble det slått fast at «[d]en evangelisk-lutherske Religion bør forblive Statens og Regentens religion». Formuleringen om religionsfrihet lå i det mer liberale sjiktet når man sammenligner med grunnlovsutkastene: «Alle Religions-Secter tilstædes fri Religions-Øvelse». Det ligger nærmest Korens og Sebbelows formuleringer, forslagene som gikk lengst når det gjaldt religionsfrihet, men også Schlegel og Lysgaard utstrakte toleransen til andre religioner uten nærmere avgrensning. Begrensningen: «dog ere Jøder fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget» står i skarp kontrast til setningen foran i liberalitet. Wergelands, Weidemanns og Eliesons utkast inneholdt forslag om dette. Formuleringen ligger nærmest Eliesons.

610 I gjengivelsen av sitt eget grunnlovsutkasts § 5 i brevene fra Eidsvoll 1814 medgir Nicolai Wergeland at uttrykket «offentlig Religion» er bedre enn «herskende»: «(Jeg bekjender, at Udtrykket, Statens offentlige Religion, er ædlere end det odiøse Herskende).», Wergeland 1830, s. 55. Seierstad vurderer ordvalget slik: «Godt var det at vi slapp ordelaget 'den herskende Religion', som flere av dei som arbeidde med grunnlova bruka», Seierstad 1923, s. 48. Ifølge Seierstad synes Wergeland å anse uttrykkene «herskende» og «offentlig» for ensbetydende, *ibid.* note 73.

I konstitusjonskomiteens første utkast til Grunnloven, som ble utformet etter at åttende grunnsetning var vedtatt, var ordet «offentlig» som betegnelse på statsreligionen kommet inn. Her ble den ordlyden foreslått som ble stående: «forbliver Statens offentl. Religion». Formuleringen sto seg gjennom behandlingen både i konstitusjonskomiteen og i riksforsamlingen.

I debatten i riksforsamlingen foreslo blant annet byfogd Gregers Wulfsberg at ordet «Offentlig» skulle utgå, uten at begrunnelsen er kjent.⁶¹¹ En representant etterlyste nærmere presisering av den frie religionsutøvelse for religionssektene. Var det meningen at de skulle ha «Adgang til fri offentlig Gudsdyrkelse eller kun til Privat»?⁶¹² Dessverre fikk ikke representanten svar.

Wilhelm Frimann Koren Christie holdt et avgjørende innlegg hvor han presenterte forslag til ytterligere tre innskrenkninger i den foreslåtte religionsfriheten. For det første argumenterte han for at friheten til religionsutøvelse burde avgrenses til kristne trosretninger. Her var han på linje med flere grunnlovsforslag. Formuleringen ligger nærmest Elieson og Wergeland, men også Adler-Falsen og Bugge har tilsvarende bestemmelser. For det andre foreslo Christie at også jesuitter skulle være utelukket fra adgang til riket, og at munkeordener ikke skulle tolereres. Christie foreslo også å ta inn plikten for statsreligionens bekjennere til å oppdra sine barn «i den samme». Hos Christie finner vi en synonym bruk av «offentlig religion», «herskende religion» og at det i riket «ikkun er taalt en eneste [...] Religion».⁶¹³

Christies forslag til innskrenkninger i religionsfriheten ble vedtatt, sammen med passusen om oppdragerplikten, slik at § 2 fikk følgende ordlyd:

Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. Alle Christelige Religions-Secter tilstædes fri Religions-Øvelse; dog ere Jøder og Jesuiter fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget. Munke-Ordener maae ikke taales. Landets Indvaanere, som bekjende sig til Statens offentlige Religion, ere forpligtede til, at opdrage deres Børn i den Samme.⁶¹⁴

Etter at hele Grunnloven var vedtatt, fikk en komité bestående av justisråd Christian Adolph Diriks, professor Georg Sverdrup og sorenskriver Lauritz Weidemann i oppdrag «at sætte Constitutionen i Stiil og Orden».⁶¹⁵ I denne sluttredigeringen,

611 *St. eft.* 1814–1833, 1. Bind, s. 34, Bryn 1846, s. 171.

612 *St. eft.* 1814–1835, 1. Bind, s. 35.

613 *Ibid.*, s. 35. Christies tale er også gjengitt i: Olafsen 1914, s. 180–181. Jf. Jordåen 2014, s. 180.

614 *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 99–100.

615 Olafsen 1914, s. 56. Furre 2002, s. 264.

som ble lest opp i Riksforsamlingen og bifalt 16. mai,⁶¹⁶ ble setningen om «fri Religions-Øvelse» strøket og siste setning om oppdragerplikten flyttet fram, slik at den endelige ordlyden av paragrafen ble:

Den evangelisk-lutterske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede til at opdrage sine Børn i samme. Jesuitter og Munkeordener maae ikke taales. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget.⁶¹⁷

Dette endret ikke på betegnelsen av statsreligionen som «Statens offentlige Religion». Det ser ut til av debatten at mange ikke la større vekt på denne betegnelsen. «Herskende» og «offentlig» kunne bli brukt om hverandre, eller man kunne rett og slett tale om «Statens Religion». Vi vet ikke om bakgrunnen for at noen foreslo å la ordet «offentlig» utgå. Var det fordi det var unødvendig, smør på flesk i forhold til å tale om «statens religion», eller var det fordi det kunne åpne for annen «privat» religion i staten ved siden av den offentlige? Representanten som etterlyste presisering av religionssektens rett til religionsøvelse, så «offentlig» i motsetning til «privat». Det virker som «offentlig» her betyr «åpenbar», «for aabne Døre». I og med at termen bare forekommer i Treschows grunnlovskast, og dette utkastet var et av de viktigste som ble anvendt i utformingen av Grunnloven,⁶¹⁸ er det sannsynlig at det er fra dette utkastet termen har kommet inn i Grunnloven.

Spørsmålet om Kongens myndighet som kirkestyre ble ikke debattert på Eidsvoll. Det som ble Grunnloven § 16, ble enstemmig vedtatt uten debatt.⁶¹⁹ Dermed videreførte man det kongelige kirkestyret fra eneveldet på linje med Treschows, Schlegels, Weidemanns og i noen grad Wergelands grunnlovforslag. Ordlyden i Grunnloven § 4 om Kongens bekjennelsesplikt og plikt til å håndheve og beskytte statsreligionen, og i Grunnloven § 16, lå nærmere formuleringene i Kongeloven I og VI og Christian Vs Norske Lov 1–1–1 enn de fleste grunnlovskastene. Schlegels grunnlovskast ligger tettest på disse formuleringene, som ble tatt inn av konstitusjonskomiteen.

616 Furre 2002, s. 265. Til debatten om sluttredigeringen, se 2.2 og Furre 2002.

617 Etter Olafsen 1914, s. 380. Ifølge Olafsen lå ikke den endelig redigerte grunnloven blant protokollbilagene fra Riksforsamlingens forhandlinger. Teksten hos Olafsen er gjengitt etter originalhåndskriftet til Grunnloven som befinner seg i Stortingets arkiv, *ibid.*, s. 399.

618 Bergsgård 1943, s. 264–275, særlig s. 271–272.

619 *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.3, s. 10.

7.4 HENRICH STEENBUCH: BEMÆRKNINGER OVER NORGES GRUNNLOV AF 4DE NOVEMBER 1814 (1815)

Den første kommentaren til Grunnloven kom ut allerede i 1815. Den var skrevet av overrettsprokurator i Trondhjem, senere professor i lovkyndighet, Henrich Steenbuch.⁶²⁰ Han hadde ikke deltatt i riksforsamlingen eller på annen måte i forberedelsen av Grunnloven etter det som er kjent.

Han innleder sine *Bemærkninger over Norges Grundlov* med en statsteoretisk innledning. Denne er preget av naturrettslig tankegang i tanken om menneskelige rettigheter og i bestemmelsen av statsformålet. Teorien om samfunnspakten er framtreddende.

Steenbuch regner med de samme opprinnelige rettigheter som Schlegel: «a. Tale- og Skrivefrihed, b. Religionsfrihed, c. Næringsfrihed».⁶²¹ Disse opprinnelige rettigheter korresponderer med en treleddet antropologi og svarer til de tre ulike sidene ved mennesket. Som moralsk vesen har mennesket religionsfrihet, som forstandsvesen tale- og skrivefrihet, og som sanselig vesen næringsfrihet. Dette til forskjell fra Falsen som har eiendomsrett blant de opprinnelige, vesentlige rettigheter, men ikke religionsfriheten. Forskjellig fra de opprinnelige rettigheter som også er uavhengelige, er de ervervede rettigheter. Til disse hører eiendomsrett, forsvarsrett, forbundsrett og selskapsrett.

Statens formål bestemmer Steenbuch slik:

[...] at sikre den ethvert Menneske i Samfund med Andre tilkommende Brug af hans udvortes Frihed. [...] Statens Hovedformaal er altsaa kun en negativ Lyksalighed. [...] Et underordnet Øyemed ved Statens Stiftelse er det at fremme Borgernes physiske Vel eller positiv Lyksalighed. Staten er nemlig ifølge sin Natur et Tvangs Forhold, men at tvinges til Lyksalighed vilde indeholde en aabenbar Modsigelse.⁶²²

Han tar derfor avstand fra den «faderlige Regierings» behandling av statsborgerne som «umyndige Børn». Steenbuch representerer her en rettsstatstenkning, hvor statens område og formål er relativt avgrenset i sitt område. Den absolutistiske og paternalistiske velferdsstaten griper inn på områder som statens tvangsmakt ikke

620 F. 1774, d.1839, overrettsprokurator i Trondhjem 1814–1816, lektor i lovkyndighet ved Universitetet i Christiania 1816, professor 1818 til sin død, Halvorsen, bd. 5, s. 428.

621 Steenbuch 1815, s. VI–VII, Mestad 2013d, s. 345. Vi finner det samme igjen hos Stang i hans naturrettsforelesninger i 1830. Hans tanke om tre frihetskretser er sammenfallende med Steenbuchs. Stang kan meget vel ha denne tanke fra sin eldre kollega i Det juridiske fakultet.

622 Steenbuch 1815, s. VIII–IX.

bør utstrekke seg til, og hvor den heller ikke fører til målet. Man kan ikke tvinge til «Lyksalighed». Statens primære oppgave blir derfor å sikre borgerne bruk av sin frihet. Steenbuch kaller det «negativ Lyksalighed». Statens oppgave er å sikre *rammebetingelser* for borgernes «lykksalighet», mens å fremme borgernes «fysiske Vel» eller «positiv Lyksalighed» blir sekundært.

Steenbuch er ikke eksplisitt med hensyn til om religionen hører inn under statens primære formål. Han erkjenner «Religionens Vigtighed for Borgeren som for Mennesket». ⁶²³ Det er grunnen til at pliktene «i Henseende til Statens Religion» er nevnt først i den «specielle Opregnelse» av Kongens plikter. Det er verd å merke seg formuleringene. Eksplisitte uttrykk for religionens viktighet for *staten* er det ikke. ⁶²⁴ Det er mulig at det er underforstått. Det er likevel av betydning at Steenbuch så sterkt understreker betydningen av individuell religion, dens betydning «for Borgeren» og «for Mennesket». Det ser ikke ut til at Steenbuch har noe sterkt engasjement for offentlig, konfesjonsbestemt religion. Han ser ut til å akseptere den evangelisk-lutherske religion som statens religion som et faktum, ⁶²⁵ men det overveiende inntrykk er at religionen først og fremst er viktig for individet, «borgeren» eller «mennesket». Dette svarer til innordningen av religionsfriheten som en av de uavhengelige rettigheter. Religionsfriheten har dermed større teoretisk betydning hos Steenbuch enn hos Falsen.

Også kommentaren til Grunnloven § 16 preges av Steenbuchs prinsipielle tenkning om religionsfrihet. Her regner han med at bekjennere av andre religioner enn statens kan få tillatelse til offentlig gudstjeneste. Vi merker oss også hans forståelse av «offentlig» kirke- og gudstjeneste:

Ved Udtrykkene al *offentlig* sigtes egentlig ikke til enhver Kirke- eller Gudstjeneste, som holdes for aabne Dørre, saasom om Bekjendere af andre Religioner end Statens skulde have erholdt Tilladelse til offentlig Gudstjeneste, i hvilket Fald Kongen vel neppe vilde *anordne* deres Kirkeskikke og religieuse Ceremonier, men allene udøve i saa Henseende det ham som Regent tilkommende *jus supremæ inspectionis* eller overopsynsret. Bestemmelsen angaaer alt-saa egentlig allene den Kirke- og Gudstjeneste, som Bekjendere af Statens Religion udøve offentlig.

623 Ibid., s. 15–16 i kommentaren til Grunnlovens § 4.

624 Steenbuch er på det rene med at grunnlovsfedrene tilla religionen betydning for staten, i alle fall negativt: «Derimod er det troeligt, at den Jødiske eller Mosaiske Religion har været anseet farligere for Staten end enhver anden, ja endog farligere end ingen Religion, og at dette har bevirket Bestemmelsen.» Ibid., s. 13.

625 Ibid., s. 138–139: «Da man engang havde antaget, at denne Religion skulde forblive Statens offentlige Religion (§ 2), hvilket efter Omstændighederne neppe kunde være anderledes, [...]».

«og paasee at Religionens offentlige Lærere» o.s.v.

Sigter som foregaaende Bestemmelse allene til den evangelisk lutherske Religion. Privat Gudstjeneste, private Forsamlinger og privat Underviisning i Religionen sættes altsaa herved indirecte uden for Kongens Styrelse. Et *jus supremæ inspectionis* maa dog heri tilkomme Kongen, saavidt det kan bestaae med Grundlovens øvrige Bestemmelser og Analogier af § 102.⁶²⁶

«Ringegagt mod Religionen» i § 100 om trykkefriheten forstår Steenbuch som gjeldende statens religion, det vil si den evangelisk-lutherske.⁶²⁷

Steenbuch forstår altså ikke «offentlig» kirke- og gudstjeneste som enhver gudstjeneste holdt for åpne dører. Det gjelder alene den kirke- og gudstjeneste «som Bekjendere af Statens Religion udøve offentlig». Privat gudstjeneste, private forsamlinger og privat religionsundervisning «sættes altsaa herved indirecte uden for Kongens Styrelse». Det synes som om Steenbuch her tenker seg en mulig privat religionsutøvelse også for bekjennere av statens religion. Hans distinksjon mellom offentlig og privat kirke- og gudstjeneste kan forstås på to måter: for det første som en distinksjon mellom utøvelse av statens religion – er lik offentlig, og utøvelse av andre religioner enn statens – som da blir privat, selv om den skulle foregå for åpne dører. Det ville tilsvare Frederik Stangs senere bestemmelse av «offentlig Religion» som den religion som er statens anliggende (8.2.1). Alternativt er Steenbuchs distinksjon slik å forstå at statens religion kan utøves både offentlig, i statlig regi og i private forsamlinger, mens utøvelse av andre religionsbekjennelser i alle tilfeller er privat. I dette tilfelle ville Steenbuchs syn kunne åpne både for oppmykning av konventikkelplakaten og for en dissenterlovgivning som tillot dissenterne å samles til privat gudstjeneste for åpne dører, slik loven av 1845 kom til å tillate. Statens oppsynsrett over den private religionsutøvelse holder Steenbuch fast på. Heller ikke den private religionsutøvelse er med andre ord staten helt uvedkommende, selv om den tilstås en annen autonomi enn den offentlige utøvelse av statens religion som er underlagt kongelig anordning.

Steenbuch følger Schlegel i å bestemme religionsfriheten som en av menneskets opprinnelige rettigheter. I grunnlovstolkningen ser han ut til å regne med andre religionsbekjennere enn dem som bekjenner seg til statens offentlige religion, og at disse utøver sin religion som privat religion. Kongens anordningsmyndighet når det gjelder kirkeskikker, begrenser seg til den evangelisk-lutherske religion, mens Kongen har overoppsynsrett, inspeksjonsrett, overfor all religionsutøvelse. Steenbuch tar ikke opp alle spørsmålsstillingene som var oppe i grunnlovsutkastene og

626 Ibid., s. 38–39.

627 Ibid., s. 163.

på riksforsamlingen, og leverer dermed ikke noen fyllestgjørende fortolkning av Grunnlovens paragrafer om religionen samlet sett.

7.5 STATSRELIGION OG RELIGIONSFRIHET: CHRISTIAN MAGNUS FALSEN 1818

Et av de mest sentrale medlemmene av riksforsamlingen, Christian Magnus Falsen, publiserte en populær fortolkning av Grunnloven i 1818. I *Norges Grundlov, gjennemgaaet i Spørgsmaal og Svar*⁶²⁸ forsvarer Falsen Grunnlovens bestemmelser om religionen uten reservasjon. Det bekrefter at Falsen slett ikke hevder en «full» religionsfrihet i moderne forstand. Falsen framhever i 1818 «hvor nyttigt det er for en Stat, kun at have een herskende Religion».⁶²⁹ Religiøs splittelse kan være farlig for staten. Likevel bør ikke staten innskrenke religionsfriheten mer enn nødvendig. Det er nok å utelukke dem som ikke bekjenner seg til den evangelisk-lutherske religion fra andel i statsstyret. Annet ville være «unyttig Strenghed». Toleranse begrunnes på merkantilistisk vis: For stor strenghet vil berøve landet for «de Indvaanere, det ellers var muligt at det kunde erholde». Det er ikke langt til Weidemanns grunnlovsforslag hvor motivet var å få tak i «deres Formue og deres Konster» til gode for landet. Innskrenkningene av religionsfriheten gjelder skadelige trossamfunn.

Kun saadanne Religioner og Religions-Samfund har man villet udelukke, hvis Skadelighed er saagodt som almindelig erkjendt, og hertil regnes da Jøder, Jesuiter og Munkeordener.⁶³⁰

Det er særlig to forhold som gjør jøder, jesuitter og munkeordener skadelige: På den ene side har de sin lojalitet hos en annen instans enn staten, enten det er jødernes lover som gjør at de avsondrer seg fra samfunnet, eller det er jesuittenes lojalitet mot pavedømmet. På den annen side nedbryter de moralen. Jødene ved sitt «Bedragerie og Underfundighed i Handel», jesuittene ved «den al Dyd nedbry-

628 Bergen u.å. Eksemplaret i UBO, juridisk fakultetsbibliotek, er påført 1816 med blyant. Østvedt angir trykkeåret til 1817. Ifølge Harket 2014, s. 120 kom boken i januar 1818. Jeg følger Harkets bestemmelse av trykkeår. Falsen ble i sitt tidsskrift *Den norske Tilskuer* i 1817 utfordret av den kristne jøden Heinrich Glogau til å begrunne grunnlovsbestemmelsen om utestengelse av jødene. Hans svar til Glogau ble trykt i oktober 1817 og foregrep grunnlovsboken på dette punktet.

629 Falsen 1818, s. 7.

630 *Ibid.*, s. 8.

dende Grundsætning, at *ethvert Middel er tilladt og godt, naar Hensigten er god*», og munkene ved sitt dagdriveri og ved alle de laster deres «Ørkesløshed» fører til.⁶³¹

Kongens myndighet i religionssaker tilrettelegger Falsen i 1818 også i tråd med opplysningens ideer og kirkerettslige tradisjon. Kongens rett med hensyn til gudsdyrkelsen «strækker sig ikke videre end til den udvortes». Den «indvortes Gudsdyrkelse» forføyer ikke Kongen over. «Den indvortes Gudsdyrkelse, som bestaaer i Menneskenes indvortes Tanker, er ikke afhængig af udvortes Magt.»⁶³² Men Kongens forføyning over religionen innebærer ikke en makt til «at bestemme hvilken Religion han vil, til at være den herskende i Staten». Det er nemlig allerede avgjort i Grunnloven § 2. Når Kongen ikke kan avgjøre hvilken religion som skal være herskende, er ikke det et uttrykk for at *kirken* innrømmes en rett i indre anliggender. Det er et uttrykk for at suvereniteten i riket ikke tilkommer *Kongen*, men *folket* ved den grunnlovgivende og lovgivende riksforsamling. Kongens anordningsmyndighet etter § 16

[...] bestaaer altsaa blot deri, at han paaseer, at Gejstligheden retter sig efter de symboliske Bøger og de for den gjeldende Forskrifter, at han bestemmer de udvortes Kirke-Skikke, at han endelig vaager over, at Gejstligheden, ligesaa lidt som noget andet Selskab, danner en Stat i Staten og bliver farlig for den borgerlige Roe og Orden, samt sørger for, at Stridigheder, som maatte opkomme mellem Menighederne og deres Lærere, afgjøres paa lovbestemt Maade ved Domstolene.⁶³³

Selv om anordningsmyndigheten «blot» består i det her nevnte, er det egentlig ingen avgrensning mot indrekirkelige anliggender, ingen «jus in sacris», som Kongen ikke forføyer over. Det er den indre individuelle religiøse tanke Kongen ikke har makt over. Den klassiske frykten for en klerikal «stat i staten» kommer til uttrykk hos Falsen.⁶³⁴

631 Ibid., s. 8–10.

632 Ibid., s. 27.

633 Ibid., s. 28.

634 Håkon Harket har påvist at anklagen om å ville innføre en stat i staten også fikk anvendelse i argumentasjonen mot jødene, særlig i Weidemanns grunnlovskast, Harket 2014, s. 76–77, 113, samt s. 201–206 om uttrykkets idéhistorie. På grunnlag av en begrephistorisk undersøkelse av Jacob Katz (1967) mener Harket uttrykkets moderne bruk oppsto i oppgjøret med hugenottene på 1630-tallet, og at jesuittene ble det neste offeret. Uttrykket ble også brukt om frimurere og illuminati, før det fikk anvendelse på jødene. Frode Ulvund beskriver Falsens formulering på dette punktet som «eit ekko av Lockes reservasjoner», Ulvund 2015, s. 90.

Det kommer tydelig fram hos Falsen i 1818 at religionsfriheten er underordnet hensynet til ro og sikkerhet i staten. For staten er religiøs enhet langt å foretrekke. På den annen side risikerer staten uro og å miste nyttige innbyggere hvis religionsfriheten innskrenkes for sterkt. Derfor utelukkes bare religionssamfunn som man i utgangspunktet vet er skadelige for staten. Religion skader staten enten ved å underminere lojaliteten eller ved å bryte ned moralen. Forsvaret for innskrenkningene i religionsfriheten som ble gjort på Eidsvoll, er naturlig nok nytt sammenlignet med Adler-Falsens grunnlovskast, men det er ikke i strid med tankegangen i grunnlovskastet. Falsen kan derfor i 1818 helt og fullt stille seg bak Grunnlovens innskrenkninger av religionsfriheten ut fra hensynet til staten.⁶³⁵

7.6 RELIGION OG STAT I GRUNNLOVEN OG TIDLIG GRUNNLOVSTOLKNING

Hva ble resultatet i 1814?

For det første: Den norske staten skulle fortsatt være en evangelisk-luthersk stat med evangelisk-luthersk statsreligion. Den norske statens religiøse grunnlag ble slått fast. Så å si alle grunnlovsforslagene delte dette anliggendet. Steenbuch mener i sin grunnlovskommentar at dette neppe kunne vært annerledes. Falsen understreket nytten av en herskende religion i staten i sin gjennomgang av Grunnloven. Isolert sett kan dette støtte opp under den utbredte oppfatningen i forskningen av at grunnlovsfedrene nøyde seg med å videreføre eneveldets ordning med en eksklusivt forstått religionsenhet og med et kirkestyre som var forbeholdt monarken.⁶³⁶ På den annen side: Grunnloven inneholdt en presisering i forhold til

635 I 1825 ga Falsen også ut en kortfattet grunnlovskatekisme. Her formulerer Falsen seg som om det generelt er religionsfrihet etter Grunnloven § 2, bortsett fra paragrafens unntak: «Hvo er alene udelukket fra den frie Religionsøvelse? – Jesuiter og Munkeordener maae ikke taales, og Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget (§ 2)», Falsen 1825, s. 4 (oria.no oppgir trykkeåret til 1824, mens trykket har årstallet 1825). Grunnlovskatekismen inneholder ingen annen fortolkende tekst fra Falsens side enn spørsmålene og måten grunnlovbestemmelsene er delt opp på i spørsmålsstillingene. Selv om tittelen kan ha likheter med tittelen på publikasjonen fra 1818, er dette to helt forskjellige utgivelser. Gjennomgangen fra 1818 er på 184 sider, mens grunnlovskatekismen fra 1825 er på 55 sider i vesentlig mindre format.

636 Molland 1979 I, s. 16–17 mener interessen i å bevare et konfesjonelt enhetlig folk trumfet interessen i «å hevde religionsfrihetens prinsipp». Se også Furre 1994, s. 4, Hjorthaug 1998, s. 12–15, Thorkildsen 2014, s. 58–59. Oftestad 1998a, s. 88 omtaler paragrafen som konserverende, men noterer også en endring i paragrafens kontekst: Den skulle ikke lenger bestemme enevoldskonngens religion, men den nye, mer demokratiske statens.

eneveldets lovgivning: Ikke bare Kongens, men også embetsmennenes bekjennelsesplikt ble eksplisitt fastslått.

For det andre: Statsreligionen ble betegnet som «offentlig Religion». Det het ikke lenger eksplisitt at det var den eneste tillatte. Dette impliserte sannsynligvis – ut fra grunnlovstekstene og riksforsamlingens mange formuleringer om toleranse, fri religionsutøvelse og religionsfrihet, at man gikk ut fra at også andre religioner kunne tillates, men ikke med samme rammevilkår som statsreligionen.⁶³⁷ Både Steenbuch og Falsen regner med et rom for privat utøvelse av annen religion enn statsreligionen, og forstår Grunnloven § 2 slik at bare den evangelisk-lutherske religion skulle anordnes, fremmes og styres av Kongen.⁶³⁸

For det tredje: At setningen om religionsfrihet ble redigert ut i den endelige redaksjonen av Grunnloven, betød ingen innskrenkning i den toleransen og religionsfriheten som fantes under eneveldet. Denne ble videreført. Det var en viss grad av frihet for «fremmedes» religionsutøvelse, for visse trosretninger og på visse steder i riket. De praktiske konsekvensene av at friheten til religionsutøvelse falt ut, var små. De rammet egentlig bare kvekerne, som var en ny gruppering i Norge, og som derfor falt utenfor de eldre privilegiene og dispensasjonene. Eneveldets religionsfrihet ble innskrenket på ett punkt: Jøder ble totalt utelukket fra adgang til riket. Muligheten til å få leidebrev ble avskaffet. Jesuitter og munkeordener var allerede utstengt etter Norske Lov. Ikke bare Steenbuchs og Falsens grunnlovstolkninger, men også det faktum at regjeringen i 1818 kunne fremme en kongelig proposisjon til en lov som skulle gi kvekerne større religionsfrihet,⁶³⁹ viser at Grunnloven ikke forhindret innføring av større grad av religionsfrihet ved alminnelig lov. Dette var for øvrig helt i tråd med Nørregaards innkretsing av Kongens myndighet i religionssaker: «b) At bestemme, hvorvidt de, som bekiende sig til en anden end den herskende Religion, skal taales i Staten, eller ikke, samt om udvortes Religions-Øvelse skal være dem tilladt, eller ei.»⁶⁴⁰ Loven om kvekerne ble ikke vedtatt, men bortfallet av setningen om religionsfrihet i Grunnloven § 2 ble, etter det vi vet ut fra de kildene som er tilgjengelige, ikke brukt som argument i Stortinget. Både idéutviklingen fram mot 1814, grunnlovsforslagene og vedtaket om fri religionsut-

637 Også Oftestad forstår – via et annet resonnement – «offentlig statsreligion» som «noe annet enn 1600-tallets øvrighetskirke. Offentlig religion forutsetter det private, som igjen kan gi rom for frihet og toleranse», Oftestad 1998a, s. 90. Furre 2002, s. 281, vektlegger at den foreslåtte formuleringen om fri religionsutøvelse var for uklar, og at riksforsamlingen ved å utelate den i siste instans overlot spørsmålet til kommende lovgivning.

638 Molland 1979 I, s. 16 viser at grunnlovsfedrene Falsen på den ene siden og Diriks og Wergeland på den andre var uenige om § 2 slik den lød etter 1814, hjemlet fri religionsutøvelse eller ikke.

639 *St. forh.* 1818, s. 303–310.

640 Nørregaard 1784, s. 336.

øvelse for alle kristelige religionssekter trekker i samme retning: Åpenhet for en større grad av religionsfrihet var i tråd med samtidens rettsoppfatning, men også at det var legitimt med restriksjoner og begrensninger i religionsfriheten. Religionsfriheten forsvant ut av Grunnloven § 2 i 1814, men den forsvant ikke lenger enn en trinnhøyde ned, til alminnelig lov.⁶⁴¹ Der var det utgående eneveldets religionsfrihetslovgivning intakt med unntak av bestemmelsene om jødernes stilling, og det var reell mulighet for å utvide religionsfriheten ved alminnelig lovgivning innenfor Grunnlovens ramme.⁶⁴²

For det fjerde: Kongens kirkestyre ble videreført som et kongelig prerogativ og holdt utenom Stortingets lovgivningsmyndighet. Kongens og embetsmennes bekjennelsesplikt gjorde, som under eneveldet, at kirkestyret mer var å forstå som en rett som tilkom Kongen som kristen fyrste, enn en ubetinget majestetsrettighet. Hos Falsen ser det ut til at Kongens rett over religionen forstås som avgrenset, underordnet og avgitt fra Stortinget. Kongen har ikke makt til å bestemme hvilken religion som skal være statsreligion, men når det først er fastsatt, har Kongen anordningsmyndighet overfor statsreligionen. Anordningsmyndigheten er gitt Kongen av folket ved dets grunnlovgivende representative forsamling.

Mens litteraturen før 1814 var opptatt av religionen i forbindelse med statens formål, var grunnlovsforslagene og grunnlovsfedrene i mindre grad eksplisitt opptatt av dette. Bare Wergeland og Sebbelow kommer inn på dette nokså indirekte, når de til statens formål regner det å sikre nytelsen av enhvers naturlige rettigheter. Sebbelow, men ikke Wergeland, regner religionsfriheten blant disse rettighetene. Steenbuch avgrenser statsformålet til «negativ Lyksalighed». Dermed inngår det ikke uten videre i statsformålet å fremme statsreligionen, mens å sikre religionsfri-

641 Ulvund 2014b har undersøkt Høyesteretts praksis når det gjelder religionsfriheten 1814–1845, og kommet til at § 2 etterlot seg et stort tolkningsrom i perioden 1814–1845, at Høyesterett tok for gitt at lovgivning fra enevoldstiden, som konventikkelpakaten, fortsatt var gjeldende, og at Høyesteretts praksis speiler «tvitydige sider i paragraf 2». Dette svekker ikke min konklusjon, men viser bare at det var en rettsusikkerhet på området fram til dissenterloven kom. Som Ulvund avsluttende konstaterer, måtte den alminnelige lovgivningen endres for å etablere større grad av tolkningssikkerhet på området, Ulvund 2014b, s. 403.

642 Sammelign med Ivar Arctanders konklusjon på hvorfor religionsfrihetspassusen ble strøket i den endelige Grunnloven: «Foran er redegjort for de forandringer redaksjonskomiteen foretok i Grunnlovens §§ 2 og 97. De strøkne setninger kan efter undersøkelsene ikke antas å være realitetsforandringer eller inkurier; men må antas som strykninger som redaksjonskomiteen har foretatt fordi setningene om religionsfrihet [...] var selvsagte. Strykningene må derfor antas å være foretatt fordi de strøkne setninger ansåes å være overflødige», Arctander 1928, s. 132, jf. s. 109. Arctander bruker også regjeringens holdning i kvekerlovsaken som argument. Jeg deler konklusjonen om at strykningen ikke medførte endringer i juridisk realitet. Berge Furre har levert ytterligere argumenter for at strykningen ikke kan ha skyldtes en inkurie, Furre 2002.

heten som en av de grunnleggende frihetene, nok hører inne under statens formål. Mens Ørsted i 1807 regnet fremme av religionen som en del av statsformålet, er det sikring av religionsfriheten som inngår i statens formål hos Sebbelow og Steenbuch.

De tre linjene når det gjelder forholdet mellom religionsfrihet og religionsenhet, finner vi igjen i materialet fra 1814. Nærmest Schlegels religionsfrihetslinje finner vi Korens grunnlovskast og Steenbuchs grunnlovskommentar. Nærmest Schyttes religionsenhetslinje står Sverdrup og Berghs grunnlovskast. Også Treschows grunnlovskast ligger nærmest denne linjen, mens Treschow i andre tekster befinner seg på linjen som mener en herskende religion eller en statsreligion er nødvendig, samtidig som det er nødvendig med større eller mindre grad av religionsfrihet. På denne linjen fra Fabricius, Nørregaard og Ørsted ligger de øvrige grunnlovskastene, men også Christies forslag til ordlyd i Grunnloven § 2. Her finner vi også Falsen i 1818. Ingen av de to første fortolkningene av Grunnloven befinner seg dermed på religionsenhetslinjen.



8. Norske jurister om religion og stat 1830–1845

Etter Steenbuchs og Falsens grunnlovstolkninger gikk det drøyt ti år før det kom nye bidrag. I 1830 kommer Frederik Stang på banen som den kanskje mest sentrale teoretikeren og premissleverandøren i den norske statsteoretiske debatten og i fagdebatten om grunnlovstolkning. Stang drøfter forholdet mellom religion og stat i sine forelesninger i alminnelig rettslære (1830), og setter debatten om tolkningen av Grunnlovens religionsparagrafer i sin lærebok i statsforfatningsrett (1833). Dette utløste en større fagdebatt i årene fram til og med 1845, da dissenterloven ble vedtatt. Samme år avrunder Peder Krabbe Gaarders grunnlovskommentar fasen hvor forholdet mellom religion og stat debatteres i den statsforfatningsrettslige litteraturen. Etter dette kommer andre statsforfatningsrettslige temaer i forgrunnen.

De fleste bidragene i den statsteoretiske diskursen om religion og stat i perioden 1830–1845 holdt seg til fortolkning av Grunnloven og gjeldende rett. Det er to unntak: Frederik Stangs forelesninger i alminnelig rettslære (1830) og Claus Winter Hjelms utredning om religionsfrihetens grenser (1840), det første et rent teoretisk verk, det andre et rettspolitisk. For det meste pågikk diskursen i den statsforfatningsrettslige litteraturen, men også U.A. Motzfeldts kirkerett (1844) berørte Grunnlovens religionsparagrafer og den rettslige reguleringen av forholdet mellom stat og kirke. Med unntak av filosofen Niels Treschow var grunnlovstolkning juristenes domene.

Den statsteoretiske, vesentlig statsforfatningsrettslige, diskursen om forholdet mellom religion og stat løp i denne perioden parallelt med religionspolitiske diskusjoner om innføring av en større grad av religionsfrihet, opphevelse av konventikkelplakaten og om jødenes stilling i riket, og dertil hørende lovarbeid i regjeringen og Stortinget (3.1, 4.3 og 3.3). Hjelms utredning fra 1840 og dissenterlovkommisjonens betenkning fra 1844 er blitt til i skjæringsfeltet mellom disse to debattene, og tematiserer eksplisitt grunnlovstolkningen og forholdet mellom religion og stat med henblikk på praktiske religionspolitiske reformer. Også mindre direkte influerte den statsteoretiske debatten på det religionspolitiske arbeidet. Frederik Stangs tolkning av Grunnloven § 2 ble et sentralt premiss for at det var mulig å innføre en større grad av religionsfrihet uten å endre Grunnloven, og for at det var mulig å kombinere en statsreligion med fri religionsutøvelse for kristne dissenter. Det er i disse tekstene fra årene 1830 til 1845 forbindelsen mellom den

statsteoretiske diskursen og religionspolitikken er tydeligst. Det var her min leting etter statsteoretiske ideer om forholdet mellom religion og stat som kan bidra til forståelse av den norske religionspolitikken i 1840-årene fram til 1851, begynte. Med utgangspunkt i spor fra den norske statsteoretiske diskursen i årene 1830 til 1845 har jeg søkt å etablere forståelseskontekster gjennom å gå tilbake i tid (kap. 6 og 7), og gjennom begrephistoriske undersøkelser (kap. 12 og 13).

8.1 FREDERIK STANG: FORELESNINGER I ALMINNELIG RETTSLÆRE (1830)

Frederik Stangs (1808–1884)⁶⁴³ syn på forholdet mellom religion og stat er interessant av flere grunner. For det første var Stang juridisk lærer i norsk statsforfatningsrett og alminnelig rettslære (1829–1834). Med sin statsforfatningsrett, *Systematisk Fremstilling af Kongeriget Norges constitutionelle eller grundlovsbestemte Ret* (1833),⁶⁴⁴ og sine upubliserte forelesninger i alminnelig rettslære fikk han stor innflytelse på norske juristers og politikeres oppfatninger i perioden 1830 til 1870. For det andre var Stang sentral embetsmann og politiker.⁶⁴⁵ Både som statsråd i regjeringen (1845–1856, 1861–1880) og som stortingsrepresentant (1859–60) deltok han i behandlingen av de viktigste sakene som berørte statens og religionens forhold til hverandre. Femtiårsperioden for Stangs faglige og etter hvert politiske innflytelse omfatter 1830- og 40-årene med oppmykning av religionslovgivningen, 1840- og 50-årene med de kirkelige reformdiskusjonene og perioden 1859–1870, med de nye forsøkene på reform av religionslovgivning og kirkeorden og kirkekommisjonen av 1859.⁶⁴⁶ For det tredje tilhørte Stang et dansk-norsk juridisk nett-

643 For Stangs biografi, se Svare 1939, 1950 og 1962. Om Stangs betydning se også de alminnelige framstillinger av Norges historie i forrige århundre, f.eks. Seip 1993 (1974) og 1981, samt Seip 1945 og Slagstad 1998.

644 Heretter referert til som Stang 1833 eller «statsforfatningsretten».

645 Han var også konstituert regjeringsadvokat 1837–1839. Som statsråd hadde han fra 1873 tittelen statsminister.

646 Stangs holdning til religionen var lenge i liten grad gjenstand for historikernes, heller ikke kirkehistorikernes interesse. Andreas Seierstad berører Stangs statsforfatningsrett. I forbindelse med en betenkning fra regjeringsadvokat Stang i en kvekersak fra 1838 henviser han til Stangs naturrettsforelesninger – annenhånds, nemlig til A. Aalls summariske dom om denne i Edda VII, Seierstad 1923, s. 52–53 og 252–254. I en oversiktsartikkel har Berge Furre et kort avsnitt om Stangs statsforfatningsrett, Furre 1994, s. 5. Unntaket er Bjarne Svares biografi, særlig 1950, s. 331–338. I Svare 1939, s. 79–80 omtales deler av hans syn på religion og stat i forelesningene i alminnelig rettslære, og s. 174–176 hans befåning med kvekersakene og religionsfrihetsspørsmålet. Bernt T. Oftestad har på bakgrunn av Aschim 1997 (et forarbeid til dette avsnittet) behandlet Stangs syn på statsreligionen både i statsforfatningsretten og i 1830-forelesningene, Oftestad 1998c, s. 187–189.

verk av familiære og litterære forbindelser. Dette omfattet både jurister som var toneangivende i fagmiljøet, og som innehadde sentrale funksjoner i statsforvaltning og politikk i både Danmark og Norge.⁶⁴⁷

Stangs forelesninger over alminnelig rettslære er bevart i en rekke studentreferater og avskrifter av slike referater. Noe manuskript fra Stangs hånd er ikke bevart. Selv om forelesningene ikke ble publisert, ble de lest av studenter helt opp mot 1870 og har dermed hatt betydning for norske juristers tenkning i et langt tidsrom.⁶⁴⁸ I forelesningene behandles religionens forhold til staten mer teoretisk, mens statsforfatningsretten behandler spørsmålet i relasjon til grunnlovstolkning (se 8.2).

Forelesningene har følgende struktur:

- Indledning (§§ 1–9)
- Historisk Udsigt over den almindelige Retslæres Fremgang
- Om Naturrettens Inndeling
- Den naturlige private Ret (§§ 1–45)
- Den naturlige statsret (§§ 1–15)

To steder omhandler religionsforståelsen og forståelsen av forholdet mellom religion og stat: Paragraf 5 i «Den naturlige private Ret» og paragraf 5 i «Den naturlige statsret», sistnevnte sted med anmerkninger. Som man vil se av listen over manuskripter, veksler betegnelsen på forelesningene. Betegnelsen «alminnelig rettslære» vil bli benyttet om helheten, og henholdsvis «privatretten» om «den naturlige private Ret», og «statsretten» om «den naturlige Statsret».

Følgende manuskripter er undersøkt:⁶⁴⁹

NBO Ms forel.317, «Forelæsninger over Naturretten, eller den almindelige Retslære, holdne i Iste og IIdet Semester 1830 af const. Docent Stang. Kongsberg 1836. Efter Aug. Mantheys Manusc. afskrevne af O. Sending.» Inneholder forelesningene komplett. Manthey satt senere i regjeringen sammen med Stang. Dette eksemplaret har vært aktivt brukt i studium, tydeligvis også av de religions- og kirkerettslige problemstillingene, og inneholder en rekke anførsler av litteratur i margin og på den blanke siden før tittelbladet.

NBO Ms forel.778, Uten tittel. «Fr. Stang: Rettsfilosofi» påført av annen hånd. Ref. av Fr. Hallager. Forelesningene komplett.

⁶⁴⁷ Se 8.7.1.

⁶⁴⁸ Aubert 1870, s. 126 rapporterer at man enda «stundom læser haandskrevne Exemplarer» av disse forelesningene, jf. Svare 1939, s. 83.

⁶⁴⁹ Takk til personalet på NBO, den gang UBO, håndskriftsamlingen, som hjalp meg til å finne flere enn dem som var angitt i kortkatalogen.

NBO Ms forel.781, «Den almindelige Retslære foredragen af Docent Stang i 1830.» Underskrevet ved avslutningen av referatet: «Christiania 27de Novbr.1830. Knudsson.» Påført med blyant ved slutten av referatet: «Den almindelige Statsret, som derefter følger er ikke medtat i nærværende eksemplar. Fredrik Stang.» – som ut fra ortografien antas å være den yngre professor Fredrik Stang. Statsretten mangler.

NBO Ms forel.782, «Den almindelige Retslære foredragen af Docent Stang i sidste Semester 1830. 2det Hefte. D.Arentz». Inneholder §§ 37–45 av den naturlige privatrett og §§ 1–9 av statsretten.

NBO Ms forel.854, «Forelæsninger over den almindelige Retslære ved Frederik Stang. Lector i Lovkyndigheden ved Norges Universitet». Komplette forelesninger.

NBO Ms forel.855, «Den naturlige Ret foredraget af Docent F.Stang» i flott skinnbind gravert med gullskrift «F.Stang Forelæsninger». Mangler statsretten §§ 10–15, ellers komplett.

De to neste hører sammen som del I og II, med samme avskriver og samme senere eier. Ms forel. 783 fortsetter der Ms forel. 1224 slutter:

NBO Ms forel.1224, «Forelæsninger over den naturlige Retslære af Docent Stang» Ref. J.M.B. Birkeland. Med blyant og annen hånd påført: «Fougstad». Dette manuskriptet går bare til et stykke ut i den naturlige private rett (§ 15) og mangler § 16–45 av denne og hele statsretten. Bjarne Svare har bare kjent ett eksemplar av dem som fantes på Universitetsbiblioteket.⁶⁵⁰ Av referatet Svare gir av forelesningene, går det fram at det må være dette manuskriptet. For hans framstilling av Stang og religionen betyr det at han ikke har kjent/brukt det viktige avsnittet i Statsretten § 5 med anmerkninger.

NBO Ms forel.783, «Forelæsninger over den naturlige Retslære af Stang, docent. J.M.B. Birkeland». Med blyant og annen hånd er påført: «Fougstad». Inneholder §§ 16–45 av den naturlige privatrett og §§ 1–11 av statsretten. Dette manuskriptet er benyttet av Rune Slagstad.⁶⁵¹

NBO Ms 4^o 617, 617a (samme hefte) «Naturret af Lector juris F. Stang, Christiania» (s. 1–172) «Statsret af Lector juris F. Stang, Christiania.» (s. 173–227). Referert av E. [?] Falsen. Komplette forelesninger.⁶⁵²

650 Svare 1939, s. 69, note 2, referat av forelesningene s. 71–83.

651 Slagstad 2001, s. 326–327, note 78.

652 Det skal også finnes en avskrift ved Enevold Falsen i Bergens Museums manuskriptsamling, Anthon M. Wiesener: «Katalog over Bergen Museums manuskriptsamling», *Bergens Museums Aarbok* 1913. Nr. 5. Manuskriptet Ms 182 har tittelen «Forelæsninger ved Kristiania Universitet, nedskrevne av Envold [sic!] Munch Falsen.1828–30». 182 b. skal inneholde «Naturretten. Av docent F. Stang. 1830. 2 hefter i 4^o». Dette manuskriptet har samme avskriver som NBO Ms 4^o 617, 617a. Manuskriptet er ikke konsultert.

Teksten i de tre sistnevnte manuskriptene er benyttet, men de er kontrollert mot de andre manuskriptene ved stikkprøver. En sammenligning av de ulike referatene viser svært nøyaktig overensstemmelse ikke bare i struktur og innhold, men også i ordlyd. De små tekstlige avvikene mellom avskriftene gjelder stort sett ortografi og småord som er ulikt oppfattet i farten av avskriverne. Det er ikke funnet avvik når det gjelder det saklige.

8.1.1 Forelesningene over alminnelig rettslære om religionen

Religionen behandles på to forskjellige steder i forelesningene over alminnelig rettslære. Først drøftes religionen i sammenheng med de borgerlige rettigheter i privatrettens § 5. I statsretten kommer religionen også inn i § 5, da i drøftelsen av statens formål. Flere av forelesningsavskriftene inneholder både i privatretten og i statsretten en henvisning til Ørsteds avhandling om religion og stat i *Eunomia I*.⁶⁵³ Bjarne Svare mener Stangs forelesninger i all hovedsak bygger på Ørsted.⁶⁵⁴

I forelesningene over *privatretten* forstår Stang, som Ørsted, Schlegel og senopplysningen, religion som i utgangspunktet «subjectiv» eller «for følelsen fyldestgjørende» erkjennelse. Denne innvortes⁶⁵⁵ religiøse erkjennelse streber mot «Almindelighed og ydre Stadfestelse». Dette oppnås ved «ceremonielle Handlinger» eller «udvortes Gudsyndelse». Enkeltmenneskets moralske liv hviler på den religiøse erkjennelse «som sin Grundvold». Av dette utleder Stang en *rett* for enkeltmennesket til «udvortes Gudsyndelse», kun avgrenset av visse for staten nødvendige skranker.⁶⁵⁶

Det er imidlertid ikke tilstrekkelig å slå fast retten til utvortes gudsyndelse. Religionen vedrører nemlig staten på flere vis. For det første tjener religionen som «den mægtigste Støtte for al Sædelighed». For det andre er religionen et «uundværligt Mittel, hvorved adskillige Retsinstituter erholde en for deres sædelige Formaal uomgjængelig fornøden religieus Stadfæstelse». I disse to henseender, som støtte for moralen og som religiøs legitimering av rettsinstitutter, er religionen «nødvendig for Retsordenen selv». Her trekker Stang på Ørsteds utførlige begrun-

653 Ørsted 1933 (1807/1815). Av de benyttede manuskriptene gjelder dette NBO Ms 4^o 617, 617a. Ett av forelesningsreferatene, NBO Ms. forelesn. 317, inneholder en henvisning til Ørsteds 1826-avhandling for videre lesning, og også til Ørsted 1831 (1811).

654 Svare 1939, s. 83. Svare finner påvirkning fra denne Ørsted-avhandlingen på Stangs definisjon av retten, s. 75. Om framstillingen av religionen i privatretten § 5 skriver Svare: «Stangs syn på kyrkja er det same som det ein møter i skriftene åt Ørsted», s. 80.

655 Mitt uttrykk. Stang bruker ikke dette ordet, men det er vanlig hos andre forfattere som gjør tilsvarende distinksjon.

656 Stang: *Forelesninger*, Privatretten § 5.

nelser for disse to poengene i 1807-avhandlingen. Av dette utleder Stang en *plikt* staten kan pålegge sine medlemmer: «at man skal bekjende sig til *en eller anden Religion*». ⁶⁵⁷

Stang sier det ikke eksplisitt, men det er underforstått at denne plikten ikke innebærer at staten krever fullstendig uniformitet i religionsbekjennelse. All «udvortes Gudsdyrkelse» står imidlertid under tilsyn av staten, som skal se til at religionen ikke nedbryter «Sædeligheden». Staten kan også fremme ønsket religion, men som det synes uten tvang. Den enkeltes rett til gudsdyrkelse innebærer nemlig også en rett til å kreve beskyttelse mot nedbrytelse av hans «religieuse Formaal». ⁶⁵⁸

Kirken og staten kan synes sideordnede, idet kirken representerer den religiøse, subjektive erkjennelse, mens staten eller «rettsordenen» representerer den «objective Fornuftighed». Men kirken må ikke prøve å håndheve «det formentlige Fornuftige» som den fra sitt «subjective Standpunct» måtte ville utøve. Det vil si at «Retsordenen saaledes maa modsætte sig Kirkens Indflydelse som verdslig Magt». ⁶⁵⁹ Her målbærer Stang subordinasjonsprinsippet i likhet med Ørsted.

I *statsretten* hevder Stang «det reen sædelige eller religieuse Element» som en del av statsformålet, som noe som «maa være Gjenstand for Samfundets Omhue». Religionen er ikke bare av betydning som middel for staten til opprettholdelse av rett og sikkerhet, den er også et «Formaal i sig selv, i Hvilket Livet væsentligst har sin Betydning». ⁶⁶⁰ Også her er Stang på linje med Ørsteds 1807-avhandling. I *privatretten* hevdes også religionen som det «Første og Høieste, eller den øverste Grund, hvori Stat, Sædelighed og alt Fornuftigt har sin Betydning». ⁶⁶¹ Men selv som det høyeste formål i tilværelsen må ikke religionen tilta seg en for stor overvekt i folkelivet, og «overspændes» slik at «Livets Kundskab og Dytighed derved lider Skade». ⁶⁶²

I en lang anmerkning i *statsretten* drøfter så Stang spørsmålet om «den positive Religions Vedligeholdelse og Fremme er Statssag eller til Statsøiemedet henhørende». Det kunne tenkes grunner til å «overlade Kirken til sig selv som et privat Selskab». Det er imidlertid ikke tilfelle at «Kirken nødvendig egentlig i sit Begreb er et fra Staten adskilt Selskab». I en religiøst homogen stat er det ikke noe til hin-

657 sst. Min kursivering. Stang er her mer eksplisitt enn Ørsted, men representerer samme tankegang, jf. Ørsted 1933 (1807/1815), s. 30 og 34, se kap. 6.4.

658 sst.

659 sst.

660 Statsretten § 5.

661 Privatretten § 5.

662 Statsretten § 5, Anm. 1.

der for at statsmyndighet og kirkemyndighet faller sammen. Religionen inngår jo som en side ved statsformålet. Heller ikke fra religionens side er det noe til hinder for dette: Selv om «Guddommen selv maa ansees som Kirkens opretholdende Kraft», er den et «Selskab af Mennesker indgaaet til de religieuse Forestillingers Vedligeholdelse og Indpræntelse», som arbeider på dette med «menneskelige Bestræbelser». Myndigheten i kirken er dermed også en «udenfor Guddommen selv værende» menneskelig makt. Det vil endog være til kirkens fordel at den får den «almenne sanction, den Fasthed og Tryghed» som bare en «almindelig Indretning af det Individuelle under den af Almenheden oprettede permanente Magt» kan gi.⁶⁶³

Nå regner Stang med at det også i en slik homogen stat kan finnes «blot tolererede» religionsbekjennelser som danner «private Selskaber». At staten tar den dominerende religionsbekjennelse opp som «positivt Retsformaal», innebærer med andre ord ingen trostvang, og utelukker ikke at borgere kan tilhøre andre bekjennelser.⁶⁶⁴

I to tilfeller er det umulig at statsmyndigheten og kirkemyndigheten faller sammen. For det første der flere religionsbekjennelser har en slik betydning at det ikke er mulig å gjøre en av dem til «positivt Retsformaal» på bekostning av de andre, og regne disse som «blot tolererte» og private. I dette tilfelle må staten gi avkall på kirkemyndigheten og nøye seg med tilsyn og kontroll. Staten som «den, der for Alle skal være fælles» kan ikke samtidig fremme motstridende religioner. Det ville også være å forbryte seg mot religionens verdighet. For det andre: «Af en anden Grund maa Kirkemyndigheden blive adskilt fra Statsmyndigheden, forsaavidt nemlig en Religionsbekjendelse indeholder Troen paa en fortsat Aabenbaring af Guddommen i et jordisk Væsen, hvilket da naturligviis maa udgjøre Kirkens Hoved.» Det er imidlertid ikke nødvendig at vedkommende samtidig er statens overhode. Et slikt teokrati anser Stang for lite ønskelig. Da er «en Adsplittelse mellem Stats- og Kirkemyndigheden ubetinget at foretrække».⁶⁶⁵

Religionsutøvelse er etter Stangs forelesninger både *borgerlig rettighet* for den enkelte, og av betydning for *statens formål*. Staten er avhengig av religionen for å opprettholde sedelighet og aktelse for rettsordenen, og kan derfor kreve at borgerne bekjenner seg til en eller annen religion. At religionen inngår i statsformålet, rettferdiggjør at staten har hånd om kirkestyret som en del av statsstyret, det er dessuten til kirkens egen fordel. Det tilstås imidlertid rett til annen religionsøvelse som «tolerert» i «private Selskaber». Staten har *tilsyn* med at denne religionsutø-

663 Statsretten § 5, Anm. 2.

664 sst.

665 sst.

velse ikke bryter ned sedeligheten, mens den *fremmer* den mest alminnelige religion. Staten må motsette seg at kirken får innflytelse som *verdslig makt*, men må etter evne fremme kirkens *åndelige innflytelse*. Det er tenkelig og i visse tilfeller nødvendig at kirkemyndigheten skilles fra statsmyndigheten, men i en religiøs homogen stat som den norske er det ikke noe til hinder for at de holdes sammen. Religion er i bunn og grunn noe «*subjektivt*», men den ytrer seg i «*udvortes Gudsdyrkelse*».

Parallellene mellom Stangs tenkning og Ørsteds i 1807-avhandlingen er så mange og så slående, at Svares påstand om at Stangs forelesninger bygger på Ørsted må anses rimelig når det gjelder forholdet mellom religion og stat. Den viktigste forskjellen er at Stang mangler Ørsteds vektlegging av at de verdslige representanter for statens øverste styre må ha religiøs sans, og lytte til kirke og menighet og til geistligheten, slik at disse fikk den vesentlige innflytelse i lære og liturgispørsmål. Hos Ørsted er balansen mellom kirke og stat mer uttalt, skjønt innenfor subordinasjonsprinsippet, mens subordinasjonsprinsippet virker mer styrende hos Stang. Begge avviser behovet for egne kirkelige organer og større autonomi for kirken i kirkestyret. Hos Ørsted henger dette mer uttalt sammen med en forutsetning om at staten er en kristelig stat og lovgiveren en kristelig lovgiver. Stang er dog opptatt av at staten må fremme kirkens åndelige innflytelse.

8.2 FREDERIK STANG: SYSTEMATISK FREMSTILLING AF KONGERIGET NORGES CONSTITUTIONELLE ELLER GRUNDLOVSBESTEMTE RET (1833)

I statsforfatningsretten fra 1833 la Frederik Stang grunnen for oppmykning av en eksklusiv forståelse av «Statens offentlige Religion». Sider ved religionen og religionssaker behandles flere steder i boken. Det sentrale avsnittet er «Om den evangelisk-lutherske Religions Egenskab som Statens offentlige Religion, og hvad dermed staaer i Forbindelse».⁶⁶⁶ Boken bygde på forelesninger som ble holdt i siste del av 1831 og i 1832. Den ble standardverket i norsk konstitusjonell rett fram til 1870-tallet.⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ Stang 1833, s. 555–561.

⁶⁶⁷ Aubert 1870, s. 125. Stangs verk ble avløst som autoritativ framstilling av T.H. Aschehougs trebindsverk om *Norges nuværende Statsforfatning, 1875–1885*.

8.2.1 Offentlig religion og religionsfrihet

Forståelsen av ordet «offentlig» er et nøkkelpunkt i Stangs fortolkning av Grunnlovens bestemmelser om religionen. Stang forstår ikke «offentlig religion» eksklusivt som «eneste tillatte religion». «Offentlig religion» er den religion staten skal fremme. Men han regner med at det kan tilstås andre religionsbekjennelser rett til «fri Cultus». Disse andre bekjennelser og deres religionsøvelse blir imidlertid for privatanliggende å regne.⁶⁶⁸

At religionen er «offentlig», vil si at den oppebæres «på offentlig Bekostning», og at den betraktes som et *statsanliggende*. Det vil si at staten kan pålegge alle sine borgere å bidra til den offentlige religions «Vedligeholdelse og Fremme».⁶⁶⁹ Når Stang velger å forstå «offentlig» i betydningen «statsanliggende», velger han andre betydninger bort, uten at det ekspliseres.⁶⁷⁰ Blant det som «offentlig» *ikke* betyr i Grunnloven, er «manifestus», «åpenbar», i motsetning til «skjult». Stang er her på linje med Steenbuch i forståelsen av ordet «offentlig» i Grunnlovens religionsparagrafer. At forståelsen av ordet «offentlig» var viktig for forståelsen av § 2, skal vi se også hos andre aktører i debatten.

Stang skiller mellom «offentlig» religion og «herskende» religion. Det første begrepet kvalifiserer religionen som statsanliggende, mens «herskende religion» vil si at friheten til utøvelse av denne religion er større enn for andre religioner, eller også at «dens Bekjendere ere tillagte visse Forrettigheder».⁶⁷¹ Begrepet «offentlig religion» er altså for Stang *ikke* det samme som eneveldets «den Religion skal [...] alleene tilstås [...]»,⁶⁷² den eneste tillatte religion. Denne vil i Stangs terminologi kalles «herskende».

Av bestemmelsen om den evangelisk-lutherske religion som statens «offentlige» religion følger tre konsekvenser i Grunnlovens bestemmelser:⁶⁷³

668 Stang 1833, s. 557.

669 sst., jf. Ørsted 1933 (1807/1815), s. 10 og 31.

670 Jf. J.L. Arups drøfting av de ulike betydningene av «offentlig», som 1) «aaenbar (manifestus)», 2) «hvad Alle have Adgang til (communis)», og 3) «hvad der skeer under Statens Garanti eller for dens Regning, egentlig vedkommer den (publicus)». Om Grunnloven § 2 sier Arup: «Af konteksten lader der sig neppe noget Bestemt afgjøre om, i hvilken af disse Bemærkelser Ordet her er brugt, da det Hele dertil er for kortfattet.» Han mener likevel at betydning 3 anbefaler seg. Arup 1840, nr. 302T. Stang forstår ordet i Arups betydning 3. At det også var lett å forstå ordet i betydning 1, viser Niels Treschows forståelse av ordet. Se det følgende.

671 Stang 1833, s. 558. Om Stangs begrepsforståelse i forhold til C.F. Lassen 1828 (1817), se kap. 12.2.

672 NL 2–1.

673 For a–c, Stang 1833, s. 558.

- a. Plikten for de borgere som bekjenner seg til statsreligionen til å oppdra sine barn i den (Grunnloven § 2).
- b. At myndigheten til å utnevne «Kirkens Lærere», til å bestemme kirkens Symboler nærmere og føre oppsyn med at de overholdes, og dessuten til å fastsette liturgi og kirkens ordninger, «i Henseende til Statskirken maa gaae ind under Statsmyndigheden» (Grunnloven §§ 16 og 21).
- c. At Kongen må bekjenne seg til den evangelisk-lutherske religion, som følge av at kirkestyrelsen i Statskirken for det meste ligger hos Kongen, og at Kongen er spesielt forpliktet til å håndheve og beskytte den (Grunnloven § 4).

Et fjerde punkt følger *ikke* nødvendig av begrepet om «offentlig Religion», nemlig bekjennelsesplikten for statens embetsmenn (Grunnloven § 92). Dette gir den offentlige religions bekjennere et fortrinn, og gjør den altså *i denne henseende* til «herskende Religion». ⁶⁷⁴

Grunnloven § 2 forutsetter at «der i Staten vil kunne gives andre Religioner, som uden at være offentlige, [...] dog tollereres». ⁶⁷⁵ Det mangler imidlertid en positiv bestemmelse om andre religionsbekjenneres rettigheter. Eventuell *fri religionsutøvelse* er fullt tenkelig i rammen av § 2, men må tilstås ved positiv bestemmelse. Når det gjelder trosfrihet, det vil si at dissenterende religionsbekjennere kan oppholde seg i riket, er Stang noe mer usikker. «*Adgang til Riget*» for andre religionsbekjennere er ved grunnlovsbestemmelse utelukket for visse grupper. En kunne slutte antitetisk at andre «dissenterende Religionsbekjendere» dermed ikke må utelukkes fra slik adgang. Dette er imidlertid en usikker tolkning, skriver Stang. Det kan nemlig også forstås slik at mens det for definerte grupper er *grunnlovsbestemt* at de ikke «taales», skal det «være overladt til Statsstyrelsen efter Omstændighederne at fastsætte» dette for det enkelte tilfelle ved *alminnelig lovgivning*. Også § 92 forutsetter at «der kan gives norske Borgere, som ei bekjende sig til den evangelisk-lutherske Religion». ⁶⁷⁶

For å oppsummere Stangs tolkning: Innenfor rammen av den offentlige religion er det tenkelig både med trosfrihet og å tillate andre religionsbekjennelser fri religionsutøvelse. Ifølge Grunnloven er den «evangelisk-lutherske Religion» et statsanliggende, som staten har plikt til å bekoste og fremme, det vil også si styre. Å oppebære kirken økonomisk er en plikt staten pålegger alle sine borgere. Kirkestyret ivaretas i særlig grad av Kongen, som derfor er pålagt bekjennelsesplikt. De

674 Stang 1833, s. 559.

675 sst.

676 *ibid*, s. 560. Når det gjelder borgerrett, stemmerett og valgbarhet til Stortinget, er *ikke* religionen nevnt i Grunnlovens kriterier overhodet.

borgere som bekjenner seg til statens religion, har plikt til å oppdra sine barn i den. Det er, i det minste i visse tilfelle, tillatt å oppholde seg i riket og være borger av det med en annen religionsbekjennelse. Hvorvidt man i tillegg har rett til fri religionsutøvelse, må positivt ordnes ved lov.

I norsk juridisk teori har man gått ut fra at Grunnloven § 2 fastholdt enevoldstidens kirkeordning.⁶⁷⁷ Stangs grunnlovstolkning er fullt på det rene med kontinuiteten til enevoldstidens ordning, men det er én forskjell. Denne forskjellen er ordet «*offentlig*». Den evangelisk-lutherske religion er ikke lenger simpelthen «statens religion». «Statens offentlige religion» innebærer et tenkelig frihetsrom for andre religionsbekjennelser som *privat religion* og *religionsutøvelse*, som det riktignok er opp til staten å avgrense nærmere.

8.2.2 Religionen som del av statens grunnlag hos Stang

Den «evangelisk-lutherske Religion» er et statsanliggende. Men hvor vesentlig er religionen for staten ifølge Grunnloven, slik Stang bedømmer det?

I avsnittet «Om de øverste Grundsætninger for Norges Statsforfatning» utvikler Stang det han kaller en rekke grunnsetninger som enten er uttalt eller som er implisitt i Grunnloven. Dels er det slike som vedrører selve statsformen, men også slike «materielle Regler for Statssamfundets Styrelse, der kunne ansees som Principer».⁶⁷⁸ Blant disse prinsipper er

2. Bestemmelsen om den evangelisk-lutherske Religions egenskab som Statsreligion, hvormed vel staaer i uadskillelig Forbindelse, at den skal være Regentens Religion, og at Embedsmændene i Regelen skulle bekjende sig til den (see § 2, 4 og 92, cfr. de paa Eidsvold foreløbigen antagne Grundsætninger No.8.)⁶⁷⁹

Begge typer grunnsetninger måtte ifølge Stang betraktes som «*Principer, der efter Grls. § 112 ere uforanderlige*»,⁶⁸⁰ eller med andre ord som så fundamentale for staten at å endre disse ville være å gi staten et helt nytt grunnlag.

677 Ifølge *Den norske kirke og staten* 1973, s. 36, 39 med henvisning til Frede Castberg, Ingeborg Wilberg og til Motzfeldts fortale til kirkeretten. På kirkehistorisk hold har Berge Furre understreket det samme, Furre 1994, s. 3–6.

678 Stang 1833, s. 70.

679 sst. De øvrige materielle regler angikk 1. Likhet i rettigheter og byrder for alle statsborgere, 3. Trykkefrihet og 4. Bestemmelser som går ut på å bevare borgerne mot vilkårlighet fra statsstyrelsens side og betrygge rettferdighet og lovmessighet i stats- og embetsforvaltningen, altså rettsstatsideen.

680 *Ibid.*, s. 70–71. Min kursivering.

Etter Stangs syn er statens religion en del av statens grunnlag, og som sådan av største viktighet for staten. På den annen side utelukker ikke det at staten har en religion som sitt grunnlag, at enkelte borgere kan slutte seg til andre trossamfunn og deres gudsyndyrkelse tolereres innenfor staten.

For Stang er det ikke mulig med grunnlovsendringer vedrørende statsreligionen, men han åpner for innføring av større grad av fri religionsutøvelse gjennom privatlovgivningen.

8.3 F.G. LERCHE (1831), NIELS TRESCHOW (1834) OG OLE MUNCH RÆDER (1841) OM «OFFENTLIG RELIGION»

8.3.1 F.G. Lerche om Kongeriget Norges offentlige Ret (1831)

Stangs forståelse av begrepet «offentlig Religion» var ikke ny og enestående. I 1831 utkom anonymt i Christiania *Kongeriget Norges offentlige Ret, indeholdende Grundloven, Rigsacten m.m. ordnede efter de forskjellige Materier, tilligemed en Indledning*. Forfatteren var den nybakte juridiske kandidaten Frederik Georg Lerche (1807–1883), barndoms- og studievenn av Henrik Wergeland, og siden opposisjonell skribent og politiker.⁶⁸¹ I sin drøfting av religionsfriheten etter den norske Grunnloven hevder han at «ved offentlig Religion kan neppe forstaaes andet, end at alle Statens Borgere af hvilkensomhelst her i Landet tilladt Religionsbekjendelse de end ere, skulle bidrage til dens Vedligeholdelse [...]».⁶⁸² Som Stang regner Lerche med at det kan finnes borgere av staten som tilhører en annen, tillatt religion enn statens offentlige. Disse påhviler det plikt til å bidra til statens offentlige religion, og de kan etter Grunnlovens uttrykkelige bestemmelse heller ikke bli embetsmenn. De må imidlertid kunne bli stortingsmenn, «thi ingen andre Rettigheder end de deri udtrykkelig nægtede, kan det antages, at Grundloven har villet berøve de Statsborgere, der maatte bekjende sig til en anden her i Riget tilladt Religion end den offentlige».⁶⁸³ Uttrykket «anden tilladt Religion» underforstår spesielle bestemmelser om hvilke religioner det skulle gjelde.

Lerches standpunkt inneholder de viktigste karakteristiske momentene i Stangs syn. «Offentlig Religion» er ikke til hinder for at andre religioner kan være tillatt.

681 Til Lerches biografi, Halvorsen, bd. 3, s. 485–486, *NBL1*, bd. 8, s. 289–291, *Salomonsens konversationsleksikon*, bd. XV, s. 696–697. Lerche tok juridisk embedseksamen sommeren 1830 med haud. Han skrev i flere opposisjonelle blader, også i L.Kr. Daas Granskeren. Som stortingsmann 1851 og 1857–58 tilhørte Lerche den radikale fløyen omkring Johan Sverdrup. På sine eldre dager flyttet han til Paris og gjorde bl.a. tjeneste som kanonér under beleiringen av byen i 1870.

682 Lerche 1831, s. 138–139.

683 *Ibid.*, s. 139.

Religionsfriheten er underlagt visse begrensninger og må ved siden av Grunnlovens bestemmelser ledsages av bestemmelser om tillatte religionssamfunn.

Lerches bok kom ut i 1831,⁶⁸⁴ men før Stang begynte sin forelesningsrekke over statsforfatningsretten i annet semester samme år.⁶⁸⁵ Dette tyder på at Stang i sin grunnlovstolkning har lagt seg på et syn som deltes av flere, og som Stang ikke er opphavsmann til. Det er heller ikke rimelig å anta at den nybakte juridiske kandidat Lerche er opphavsmannen til denne fortolkningen. Som vi har sett, ligger Steenbuch nær en slik forståelse av «offentlig Religion», men ikke så eksplisitt at det kan sies med sikkerhet at han er opphavsmann til den forståelsen. Flere andre kilder viser at lignende tanker var i omløp kort etter 1814. Allerede i 1817 hadde kvekerkommisjonen lagt til grunn at det var mulig innenfor rammen av Grunnloven å tillate fri religionsutøvelse i privatlovgivningen, noe som også ble fulgt opp av kirkestatsråd Treschow i lovproposisjonen om kvekere året etter.⁶⁸⁶ En annen mulig forløper er høyesterettsassessor Lorents Lange, tidligere medlem av kvekerkommisjonen, som i sitt votum i en høyesterettsdom i 1828 uttrykte et syn på linje med Lerche og Stang: En antitetisk tolkning av Grunnloven § 2 er for usikker, men det er fullt mulig innenfor Grunnlovens ramme å tillate andre «Religionssector» fri religionsutøvelse. Men dette må fastsettes av den lovgivende makt. Langes synspunkt var ikke framsatt i offentligheten. Høyesteretts voteringsprotokoll var hemmelige fram til 1864.⁶⁸⁷ Uansett opphavet til fortolkningen var den allerede på Stangs tid utbredt, og den fikk ytterligere vekt ved at Stang i den første vitenskapelige behandling av norsk grunnlovsrett la den til grunn.

684 Lerches bok har årstallet 1830 på tittelbladet. Halvorsen følger denne dateringen. Forordet i boken har angivelsen 1831. Det eksemplaret jeg har benyttet, har tilhørt en Stabell og er påskrevet X-ania, juli 1831. Uansett hvilket årstall som er riktig, kom boken ut før juli 1831, og før Stang påbegynte sine forelesninger.

685 Etter angivelsen i Halvorsen, bd. 5, s. 403.

686 Seierstad 1923, s. 224, Artctander 1928, s. 93, jf. Ulvund 2014b, s. 390–391. Om kvekerkommisjonen, Haffner 1925, s. 25–26 og Seierstad 1923, s. 223–226. Proposisjonen er gjengitt i *St. forh.* 1818 (mai), s. 303–310.

687 «At Grl. § 2 ei indeholder noget Forbud imod at Qværkerne iagttage deres Religionsfrihed, kan, da den dog ei udtrykkelige tilkjende dem Tilladelse dertil, ikke berettigede Angi. til at nægte den omhandlede Eed. Grundl. Taushed i denne Henseende giver vel den lovgivende Magt Adgang til, om den finder det hensigtsmæssigt, at tilstede andre Religionssector fri Øvelse, men tilladelse gir den ikke ipso jure.» Langes votum sitert etter Høyesteretts voteringsprotokoll 1828 hos Ulvund 2015, s. 106, jf. 107 og 79–80. Lorents Lange (1781–1860) var professor i lovkyndighet ved Universitetet 1816–1825 og høyesterettsassessor 1825–1858, snl.no/Lorentz_Lange (Magnus A. Marsdal), oppslag 27. juli 2021, Moe 1845, s. 97. Hans tid som medredaktør i *Juridisk Repertorium* (1818–1823) indikerer tilknytning til nettverket rundt Morgenstjerne. Som høyesterettsassessor dømte han i flere saker om religionsfrihet.

8.3.2 Niels Treschow: *Om Norges Grundlov* (1834)

Filosofen Niels Treschow (1751–1833) hadde vært kirkestatsråd 1814–1825 og medlem av lovkomiteen som ble utnevnt av riksforsamlingen 1814–1827.⁶⁸⁸ Han sto bak et initiativ til revidert kirkelovgivning i 1821. Dette lovforslaget virket konserverende ved blant annet å ville gjeninnføre geistlige straffer ut fra en tanke om at religion, moral og rett hang nøye sammen. Treschow viste seg her som en politisk einzelgänger. Lovforslaget var ikke konferert med lovkomiteen eller Justisdepartementet, og led et ydmykende nederlag i Stortinget.⁶⁸⁹ Året før hadde han utgitt *Lovgivnings-Principier, eller om Staten i Forhold til Religion, Sæder og Cultur* (Christiania 1820), første del av et større statsteoretisk verk som blant mye annet behandlet forholdet mellom religion og stat utførlig.⁶⁹⁰ Etter hans død ble *Om Norges Grundlov* (1834) utgitt. Boken inneholdt et skrift av Treschow. Som et anhang til slutt var også Treschows grunnlovsforslag fra 1814 gjengitt.⁶⁹¹ Det går ikke fram av publikasjonen når bokens hovedtekst er skrevet. Det interessante i vår sammenheng er at Treschow, som var den sannsynlige kilden til at uttrykket «offentlig religion» kom inn i Grunnloven, i denne publikasjonens hovedtekst er kritisk til § 2 og mener at den bør endres. Jeg begrenser meg i denne sammenheng til å behandle Treschows grunnlovstolkning i skriftet fra 1834.

Treschow ser ut til å ha forstått ordet «offentlig» nærmest i betydningen «åpenbar» / «for åpne dører», med den følge at § 2 for ham ikke var tilfredsstillende. Slik paragrafen lyder, må meningen ifølge Treschow være: «[...] ingen anden Religion end denne [den evangelisk-lutherske] maa her offentlig læres og udøves, uagtet det stødende Ord *alene* med Flid synes at være udeladt.»⁶⁹² Han leser altså paragrafen på linje med Norske Lovs bestemmelse (NL 2–1): «Den Religion skal i Kongens Riger og Lande alleene tilstædis [...]» Treschows tolkning av den foreliggende grunnlovstekst er imidlertid ikke hans eget syn på hvordan dette forhold burde være. Både i første bind av *Lovgivnings-Principier* i 1820 og i et annet skrift som inngikk i boken fra 1834, «Grundtræk til en statsform», går Treschow inn for reli-

688 Til Treschows biografi og forfatterskap, Christophersen 1977, Sirevåg 1986, Lundestad 1998, s. 65–86, *NBL1*, bd. 17, s. 103–120 (H.O. Christophersen), Halvorsen, bd. 5, s. 799–807, [nbl.snl.no/Niels Treschow](http://nbl.snl.no/Niels_Treschow) (Terje Bratberg), oppslag 27. juli 2021. Om lovkomiteen, Haffner 1925, s. 1. Lovkomiteen ble avløst av en ny lovkomisjon i 1828.

689 Rørvik 2013b, s. 103–105. Treschows lovforslag til en ny kirkerett fra 1821, *Kongelig Proposition til Lov om Religionen og Geistlighedens Embede*, er en revisjon av annen bok i Christian den femtes Norske Lov, redigert sammen med senere lovbestemmelser, Oppegård 1998, s. 68. Proposisjonen inneholder ikke begrunnelser og motiver.

690 Verket omfattet tre bind og kom ut 1820–1823.

691 Se 7.2.6.

692 Treschow 1834, s. 98.

giøs toleranse.⁶⁹³ Så også i *Om Norges Grundlov*. Han foreslår nemlig også en alternativ ordlyd til Grunnloven § 2:

Ingen anden Religion end den evangelisk-lutherske d.e. rigtigere, den christelige eller den Lutherske Reformations Grundsætninger, maa her offentlig læres og udøves. De Indvaanere som dertil bekjende sig, ere forbundne til at opdrage deres Børn i samme. *Dog er det Enhver tilladt at bekjende sig til en anden Religion end den offentlige, og Privat udøve den.* Med hvilke Rettigheder og Indskrænkninger denne Frihed bør være forbunden, det bliver ved Lov nærmere at bestemme.⁶⁹⁴

Treschow ønsket å sikre utøvelse av annen religion som privat religionsutøvelse ved eksplisitte formuleringer i Grunnloven. Dette burde være mulig gjennom forvaltningsmessige regler og privatlovgivningen, men ville etter Treschows mening være i strid med Grunnlovens daværende ordlyd.⁶⁹⁵ Grunnlovens ordlyd hjemlet etter hans mening for liten grad av religionsfrihet. Treschow og Stang er enige om at det er ønskelig med lovendringer for å innføre større grad av fri religionsutøvelse i Norge, men uenige om hvordan det kan skje. Der Stang mener Grunnloven ikke kan endres når det gjelder statsreligionen, at det ikke er noe til hinder for å gjøre endringer i privatlovgivningen i denne retningen, mener Treschow at Grunnlovens ordlyd stenger for muligheten til å endre privatlovgivningen i denne retningen. Treschow mener derfor at ordlyden i Grunnloven paragraf 2 må endres for å gi rom for større grad av fri religionsutøvelse.

Treschows «offentlige» religion synes å ligge nær Stangs begrep om «herskende» religion, siden den alternative, tillatte private religion forutsettes å ha avgrensede rettigheter og friheter. Treschow befinner seg tankemessig innenfor paradigmet med én privilegert offentlig eller herskende religion og ellers tolererte alternative og private religioner.

8.3.3 Ole Munch Ræder: Den norske Statsforfatnings Historie og Væsen (1841)

Ole Munch Ræder (1815–1895) var en ung jurist som siden sin embetseksamen i 1839 var ansatt som kopist i statsforvaltningen. Han sluttet seg fra 1841 til miljøet omkring avisen *Den Constitutionelle*, hvor Frederik Stang og U.A. Motzfeldt var

693 Ulvund 2015, s. 93–95 (om Treschow 1820), 7.2.6, note 602 (om «Grundtræk»).

694 Treschow 1834, s. 102. Originalen har sperret trykk. Min kursivering.

695 Ulvund 2015, s. 95.

blant de ledende. Han redigerte i 1839 *Stortings-Efterretninger*, som var et uoffisielt referat fra Stortingets forhandlinger.⁶⁹⁶ Samme år som boken om statsforfatningen kom ut, bidro Ræder til Rotteck og Welckers *Staatslexikon* med artikkelen om «Norwegen».⁶⁹⁷ Redaktørene av leksikonet var sentrale i den liberale bevegelsen i Bayern. Dette viser direkte kontakt mellom miljøet av norske jurister i «intelligenskretsen» omkring avisen Den Constitutionelle og den liberale fløyen i Bayern. Boken om *Den norske Statsforfatnings Historie og Væsen* kom ut i København og var en orientering for danske lesere inn i den aktuelle danske forfatningskampen.⁶⁹⁸ Ræder bidro med disse to publikasjonene til å gjøre den norske Grunnloven kjent for et internasjonalt publikum. I boken om statsforfatningen tok han stilling for Stang mot Treschow i forståelsen av «offentlig Religion»:

§ 2 [...] bestemmer, at ”den evangelisk lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion,” hvorved vistnok ikke, som Treschow og enkelte Andre have antaget, forstaaes, at ingen anden Religion maa offentligen læres og udøves, men alene, at den lutherske Kirke skal være knyttet til Staten, af den ledes og kontrolleres, samt på det Offentliges Bekostning underholdes, hvorimod andre Samfund blot ere private.⁶⁹⁹

696 Halvorsen, bd. 4, s. 650–652, *NBL1*, bd. 12, s. 118–120. Ræder ble i 1862 gift med Julie Motzfeldt, datter av U.A. Motzfeldt. Dette, sammen med Ræders tilknytning til avisen Den Constitutionelle, hvor Motzfeldt hadde vært en av redaktørene fra starten av, og som sprang ut av den såkalte «intelligenskretsen» eller «troppen», hvor Frederik Stang og A.M. Schweigaard var blant lederskikkelsene, viser tydelige forbindelser mellom Ræder og «intelligenskretsen».

697 Rotteck und Welcker, bd. 11 (1841), s. 584–628. Om hovedredaktørene Carl von Rotteck (1775–1840) og Carl Theodor Welcker (1790–1869) og deres rolle i den liberale bevegelsen i Bayern, Nipperdey 1998 (1983), s. 298–299. De var begge professorer i Freiburg, men fikk undervisningsforbud i 1832, Taubert 2007, s. 158. *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften* (15 bind, 1834–1843) fikk stor utbredelse i borgerlige kretser i sørlige deler av Tyskland og var en viktig formidlingskanal for liberale tanker og begreper. Verket ble forbudt i Preussen, Koselleck 1967, s. 422, note 104. Det er flere bekreftelser på at Rotteck og Welcker var kjent i og også hadde forbindelser til Norge. Prost P.P. Aabel henviser til en artikkel i leksikonet (11.3.4). Rotteck hadde også utgitt en *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, 1–4, 1829–1835, som kom i dansk utgave i 1837. Både Henrich Steenbuch (1838) og U.A. Motzfeldt foreleste over denne læreboken, Stang (d.y.) 1911, s. 77, 96, Slagstad 2001, s. 326, note 55. Frederik Stang henviser også til Rottecks lærebok i § 33 i forelesningene fra 1830 over «den naturlige privatret», avdelingen om ekteskapet (om forelesningene 8.1).

698 Boken kom ut like etter at Christian Frederik var blitt Danmarks konge som Christian VIII.

699 Ræder 1841, s. 182. Kursivering er min. Det er rimelig å anta at han med «Enkelte andre» særlig sikter til Hjelm. For det følgende: *ibid*, s. 182–185.

Ifølge Ræder var § 2 den bestemmelsen i Grunnloven som hadde vært mest utsatt for kritikk i Danmark og utlandet for øvrig. Bestemmelsen var tydeligvis ikke tilstrekkelig liberal. Ræder imøtegikk dette under henvisning til den rette forståelse av begrepet «offentlig Religion». Han drøftet så de øvrige bestemmelsene angående religionen med tanke på deres eventuelle illiberalitet.

Vel nok skulle Kongen som innehaver av kirkestyret være av luthersk bekjennelse og særlig beskytte denne, men intet «hindrer Dissenterne fra at ytre den Indflydelse, der kan tilfalde dem som aktive Borgere og Deeltagere i den lovgivende Magt».

Bestemmelsen om at foreldre hadde plikt til å oppdra sine barn i evangelisk luthersk tro, fulgte ikke nødvendig av «det givne Begreb om en Statsreligion». Det var likevel en rimelig bestemmelse. Kritikerne hevdet at bestemmelsen om embetsmenns bekjennelsesplikt var en «virkelig illiberal Bestemmelse». Ræder tok av en eller annen grunn ikke uttrykkelig stilling til påstanden selv om Stang som han hentet forståelsen av «offentlig Religion» fra, holdt dette punktet for det som gjorde den «offentlige Religion» til «herskende Religion».

Det andre karakteristiske hovedpunktet hvor Ræder ser ut til å bygge på Stang, var i spørsmålet om fri religionsutøvelse for andre konfesjoner. Dette spørsmål var «slet ikke bestemt i vor Grundlov», hevdet han, og han fortsatte:

[...] og, som det synes, kunde den med fuld Ret overlade til *private Love* at ordne dette Anliggende i en Tid, hvis Tendens var den sikreste Garanti for at Toleranse vilde diktere deres Bestemmelser. Faren for det Modsatte tilhørte forlængst svundne Dage; *Religionsfriheden behøvede derfor ikke længer at omgjøres med grundlovsmæssig Hellighed.*⁷⁰⁰

Avslutningsvis berørte han bestemmelsene om utelukkelse av adgang til riket i § 2. Å utelukke jesuitter og munkeordener karakteriserte han som en «maaske overflødig Forsigtighed». Når det gjelder bestemmelsen om utelukkelse av jødene «maa man dog finde, at Grundlovens Koncipister plettede deres Værk saaledes at krænke en ulykkelig Nation, som aldrig har fornærmet os»,⁷⁰¹ men når bestemmelsen engang fantes, var det betenkelig å oppheve den. Man måtte i tilfelle forandre den private lovgivning og kom neppe utenom å innrømme dem fulle borgerrettigheter.

Som Stang hevdet Ræder at statsreligionen ikke nødvendigvis var eneherskende, at det var tillatt å inneha en annen tro, og at Grunnloven ikke blokkerte for lovgiv-

700 Ibid. s. 184. Min kursivering.

701 Ibid., s. 184–185.

ning som kunne tillate utøvelse av fra statskirken avvikende tro i rammen av private religionssamfunn. Det var visse begrensninger i religionsfriheten, men de var stort sett rimelige. Statsreligionen hadde visse fortrinn, men de var ikke urimelige.

8.4 CLAUS WINTER HJELM (1840): «OFFENTLIG RELIGION» SOM ENEHERSKENDE RELIGION

Stangs motpol i grunnlovstolkningen var professor Claus Winter Hjelm (1797–1871). Hjelm hadde siden 1827 vært ansatt for å utarbeide en samlet sivillovbok, men fikk i 1839–40 et tilleggsoppdrag angående religionslovgivningen.⁷⁰² Hjelms *Betænkning og Forslag til Lov om Grændserne for Religionsfriheden* (1840) (heretter *Betænkning*) skapte stor debatt (5.2.1). Den ble ikke retningsgivende for lovgivningen og religionspolitikken. Den framprovoserte også en rekke motinnlegg og ble slik også foranledningen for de første forslagene om kirkeforfatning i Norge.

I *Betænkning* baserer Hjelm sitt lovforslag på en mer restriktiv tolkning av Grunnlovens bestemmelser om religionen enn Stangs, særlig i spørsmålet om religionsfrihet.

Det ledende motiv for grunnlovsfedrene, «den Grundanskuelse, hvorpaa vår Forfatning er bygget»,⁷⁰³ var enhet så vel i kirken som i staten. Man la ikke mindre vekt på enhet i religionen – som «en Sjæl i Statslegemet» – som på regjeringsformen og den udelelige stat. Denne enhet fant man i «den allerede eneherskende evangelisk-lutherske Religion, som derfor skal forblive Statens offentlige Religion.»⁷⁰⁴

Kontinuiteten til eneveldets rettstilstand vektlegges i større grad av Hjelm enn av Stang. Han vektlegger også at Grunnloven søker å opprettholde enheten mellom kirke og stat ved Kongens bekjennelsesplikt og ved å forene «Krumstaven og Scepteret» i Kongens hender. Likeså er det en ufravikelig betingelse for adgang til statens embeter å bekjenne seg til statens offentlige religion.

Hjelm avviser at begrepet «offentlig religion» i § 2 kan forstås som at alle i statsfellesskapet ved statens myndighet og midler skal håndheve og beskytte denne religion, men at det ved siden av tilstås andre trosbekjennelser offentlig gudsdyrkelse, bare for privat regning. Ifølge Hjelm ville enkelte gå så langt at de ville gjøre gjel-

702 Til Hjelms biografi, Halvorsen, bd. 2, s. 678–679, *NBL1*, bd. 6, 1934, s. 127–130. Hjelm var fra 1824 ansatt ved universitetet, først som lektor i filosofi, fra 1826 i lovkyndighet. Da han ble lovkommissær i 1827, fortsatte han å være formelt ansatt ved universitetet, fra 1834 som professor. Hjelm ble i 1843 assessor i Høyesterett.

703 Hjelm 1840, s. 2. Det følgende baserer seg på hans grunnlovstolkning som helhet, s. 2–13.

704 sst.

dende den bestemmelsen om fri religionsutøvelse som falt ut på Eidsvoll, som om den fantes i Grunnloven.

Konklusjonen er klar:

[...] at Grundloven vil have den evangelisk-lutherske Religion haandhævet og beskyttet som Statens eneste offentlige Religion i Ordets meest udstrakte Betydning, saaledes: at ingen derfra Afvigende Troesbekjendelse maa udøves med nogensomhelst Offentlighed, efterleves mod den paa vor Tro byggede Rets- og Sædelighedsorden, eller udbredes til denne Troes Bekjendere og deres Børn; [...]⁷⁰⁵

«Statens offentlige religion» ville da være en ren tautologi – «'Statens Stats'-(Religion)». ⁷⁰⁶ Selv forstår han det som svarende til «Offentlighed» motsatt «afsondret»: Bestemmelsen om «statens offentlige Religion» er til hinder for at andre trosbekjennelser utøves i offentlighet. Det lengste man kan strekke seg til, er å til late opphold i riket for fremmede bekjennere av andre trosbekjennelser.

Hjelm tolker Grunnloven ut fra den eldre, ikke opphevede lovgivning, som blir et styrende tolkningspremiss.

8.4.1 Stang vs. Hjelm

Er det grunnlag for å si med Einar Molland at Hjelm's lovforslag var «virkelig reaksjonært»? Molland viser til motstanden mot Hjelm's lovforslag og hevder at «alle liberale var forferdet over at et lovforslag som Winter Hjelm's kunne bli utsendt», og at Hjelm's lovforslag var «en krenkelse av friheten og Grunnlovens prinsipper». ⁷⁰⁷ Frederik Stang må i denne sammenheng regnes til «alle liberale», siden han på en annen måte enn Hjelm åpnet for større religionsfrihet.

I praktisk konsekvens er det stor avstand mellom Frederik Stang's og Claus Winter Hjelm's syn på statsreligion og religionsfrihet. Mens det etter Stang's oppfatning er et tenkelig frihetsrom for annen gudsdyrkelse innenfor rammen av Grunnloven, er saken en annen hos Hjelm. Hos Hjelm er det meget lite rom for religionsfrihet, og da kun som individuell overbevisning og tilhørighet. Til og med retten til «etterlevelse» av annen trosbekjennelse er begrenset, hvis det støter an mot samfunnets rett. Det skulle ikke mye til, noe som går fram av hans eget lovforslags avsnitt om «separatistisk Lovovertrædelse». ⁷⁰⁸

705 Ibid., s. 13.

706 Ibid., s. 3.

707 Molland 1979 I, s. 172–173.

708 Hjelm 1840, s. 73–76 (§ § 1–12).

Stangs forståelse av «offentlig religion» åpner i større grad enn Hjelms for endring av retten på dette område. Religionsfrihetsspørsmålet anses ikke avgjort ved Grunnloven. Grunnloven åpner for positiv lovgivning som kan gå lenger enn den hittil gjeldende i religionsfrihet.⁷⁰⁹

Hvordan tenkte Hjelm og Stang i prinsippet om forholdet mellom religionen og staten? Her ser det faktisk ikke ut til at forskjellen er så stor som i forståelsen av Grunnloven og i de praktiske konsekvenser for religionsfriheten.

For Hjelm er religionen som en «Sjæl i Statslegemet».⁷¹⁰ Statens «indvortes Eenhed» garanteres av den «eneherskende evangelisk-lutherske Religion». Grunnlovsfedrene la «ikke mindre Vægt paa Eenhed i Kirken end paa Eenhed i Staten». Religionen er med andre ord svært viktig for staten.

Også Stang vektlegger religionen som del av statens fundament. Bestemmelsen av statsreligionen regnes av Stang til de uforanderlige grunnprinsipper i Grunnloven. Det kan ikke bety annet enn at den evangelisk-lutherske religion inngår i statens grunnlag. Den norske stat er en evangelisk-luthersk stat. Parallellene mellom Stangs og Hjelms syn på religionens grunnleggende betydning for staten er noe Molland ikke har i synsfeltet. Nå forblir det – også med dette i betraktning – stor avstand mellom konsekvensene Stang og Hjelm trekker for religionspolitikken.

Hjelm forstår religionens enhetsskapende funksjon slik at det utelukker toleranse av åpenbar alternativ gudsdyrkelse. Stang derimot skiller mellom den «offentlige religion» som bærer staten, og som alle uansett tro må være med på å finansiere, og annen «privat» gudsdyrkelse. Slik gudsdyrkelse kan finne sted – også offentlig i betydningen «åpenlyst» – innenfor rammer staten gir ved privat lovgivning. Selv om både Stang og Hjelm regner religionen (den evangelisk-lutherske) som fundamental for staten, blir det hos Stang et større frihetsrom hvor individet ikke bare innrømmes rett til å ha annen religion enn statens, men også til å praktisere den sammen med andre.

709 Det kan se ut som også Hjelm regner med en regulering av religionsfriheten ved privat lovgivning, Hjelm 1840, s. 36: «[...] at Forfatningen kun tilsteder lovbunden Religionsfrihed». Hos Hjelm er innskrenkningene av denne det framherskende trekk, så vekten ligger i større grad på *lovbunden* enn på *religionsfrihet*.

710 *Ibid.*, s. 2.

8.5 PEDER KRABBE GAARDER (1845) OM «OFFENTLIG» OG «HERSKENDE» RELIGION

Den liberale juristen Peder Krabbe Gaarder (1814–1883) skrev en grunnlovskommentar i begynnelsen av 1840-årene.⁷¹¹ Den ble påbegynt før dissenterlovkommisjonen begynte sitt arbeid, og sluttført tidligere på året 1845, samme år som dissenterloven ble vedtatt.⁷¹²

Gaarder deler Stangs, Lerches og Ræders forståelse av «offentlig Religion», men han vurderer begrensningene på religionsfriheten som mer omfattende enn Stang og Ræder.

Ved at den evangelisk-lutherske Religion erklæres for Statens offentlige Religion, maa Meningen være, [...] at dens Vedligeholdelse, Fremme og Kultus skal være et *Statsanliggende*, og altsaa ske paa *offentlig Bekostning*; medens derimod andre Religionssamfund, selv om fri Religionsøvelse tilstaaes dem, maa *selv bekoste* alt, hvad der behøves til deres Religions Udøvelse og Gudstjeneste, saaledes at samme bliver et *Privatanliggende* for dens Bekjendere.⁷¹³

Idet han tar stilling til Treschows og Hjelms forståelse, bringer han inn et argument som Stang ikke har brukt:

At ved "Statens offentlige Religion" skulde forstaaes, at ingen anden Religion maatte offentlig læres og udøves, og Grl.s § 2 saaledes indeholde et *Forbud mod*

711 Gaarder var juridisk kandidat og arbeidet i underordnede juriststillinger fra embetseksamen mesteparten av tiden fram til 1846. Han hevdet som Steenbuch Stortingets forrang framfor Kongens makt. Gjennom dette kom han i motsetning til «intelligenskretsen». Gaarders grunnlovskommentar ble møtt med et motskrift av «intelligenskretsens» Bernhard Dunker. Gaarder fungerte som uformell rådgiver i statsforfatningsrettslige spørsmål for opposisjonen på Stortinget i en årrekke. Han hadde også kontakt med Thranebevegelsen og er portrettert av den omflakkende radikaleren Harro Harring. Til Gaarders biografi, Halvorsen, bd. 2, s. 354, nbl.nsl.no/Peder_Gaarder (Dag Michalsen), oppslag 27. juli 2021.

712 Gaarder 1845, forordet s. III: «[...] første Hefte af dette Værk udkom Høsten 1842 og andet Hefte i Begyndelsen af 1843, hvert Hefte paa sex Ark.» Gaarders kommentarer til §§ 2, 4 og 16 var alle i første hefte. Forordet for hele boken er datert 7. mars 1845. Dissenterlovkommisjonen ble oppnevnt 13. november 1843 og la fram sin betenkning 12. juli 1844. Gaarder benytter ikke anledningen under behandlingen av § 92 eller § 100 (om trykkefriheten) til å justere sin framstilling i forhold til denne. Behandlingen av selve loven var det umulig for Gaarder å ta i betraktning. Proposisjonen om dissenterloven ble lagt fram for Stortinget 13. februar 1845. Komitéinnstillingen var ikke ferdig for 19. mai 1845. Loven ble sanksjonert 16. juli 1845. Seierstad 1923, s. 330–332.

713 Gaarder 1845, s. 12. Min kursivering.

Dissenters Religionsfrihed, kan saameget mindre antages, som samme Udtryk ogsaa forekom i Grls. § 2 saaledes som den foreløbig var antagen af Rigsforsamlingen paa Eidsvold, hvorefter *alle kristelige Religionssekter* skulde have *fri Religionsøvelse*.⁷¹⁴

Gaarder slutter seg også til Stang i at det ikke er avgjort i Grunnloven «hvorvidt fremmede Religionsbekjendere tilkomme fri Religionsøvelse». Det må bestemmes ved positive bestemmelser. Så lenge det ikke er gitt nye, gjelder de gamle, «forældede, inhumane og forvirrede Bestemmelser, af hvilke Grundlovens § 2 er en Gjenganger».⁷¹⁵ En rekke religionssamfunn er uttrykkelig forbudte etter disse bestemmelser. Det gjelder enkeltmunker, gjendøpere, kvekere og ellers alle «fremmede ubekjendte Sekter, hvis Lærdomme ikke ved nogen formelig Konfession ere offentlig bekjendtgjorte [...]». Det er ikke noe forbud for andre religionsbekjennere enn disse og de i § 2 nevnte, mot å oppholde seg i riket, men «udvortes Religionsøvelse» må tillates ved særlige lovbestemmelser. Det finnes noen få slike bestemmelser for enkelte religionssamfunn (herrnhutere og de reformerte). Dessuten er visse steder en slags religiøse «fristeder» etter særskilte bestemmelser.

Gaarder hevder at summen av Grunnloven § 2 og den eldre gjeldende rett blir en sterkt begrenset religionsfrihet. På bakgrunn av begrensningene § 2 inneholder, går han så langt som å karakterisere paragrafen som en «Gjenganger» av de gamle inhumane bestemmelser. Grunnloven sikrer ikke tilstrekkelig religionsfrihet etter Gaarders syn.

Det blir tydelig når Gaarder kommer til det som gjør den evangelisk-lutherske religion ikke bare til statsreligion, men også til «herskende Religion» i staten. Gaarder mener dette går fram av hele opplistingen av Grunnlovens bestemmelser om den evangelisk-lutherske religion. Ifølge Stang gjaldt det bare på ett punkt: Embetsmenenes bekjennelsesplikt. For Gaarder ser det ut til at enhver forskjellsbehandling av den evangelisk-lutherske religion i forhold til andre trosbekjennelser gjør statsreligionen til «herskende Religion».⁷¹⁶ Gaarder lister opp følgende momenter:

- at statsreligionens kultus skjer på offentlig bekostning, ved bidrag fra alle statsborgere uten hensyn til deres konfesjon.
- at staten beskikker prestene, kontrollerer dem, bestemmer symbolene og kirkeskikkene og påser deres overholdelse. Med hensyn til tolererte bekjennelser innskrenker staten seg til inspeksjon.

714 sst. Dette argumentet var blitt brukt av Johannes Musæus i 1840, se kap. 9.1.

715 Ibid., s. 14–15 for dette avsnittet. Stadig min kursivering.

716 Ibid., s. 15–17.

- at statsreligionen er «omgjærdet» med større grad av «juridisk hellighet» enn de andre.
- at barn av blandede ekteskaper skal oppdras i statsreligionen, så vel som barn av foreldre som tilhører denne.
- at kongen og prinsene skal bekjenne seg til statsreligionen.
- at embedsmennene skal bekjenne seg til statsreligionen.
- at fremmede religionsbekjenneres gudsyndyrkelse ikke får foregå med den samme offentlighet og høytidelighet som statsreligionens.
- at overgang fra statsreligionen til annen religion, og disses proselyttmakeri, er straffbart, mens det motsatte ikke er tilfellet.

Det virker som Gaarder ikke bare vil påvise at Grunnloven gir et utilstrekkelig vern om religionsfriheten, men også at Grunnlovens bestemmelser står i motsetning til en ønskelig religionsfrihet. Stang ser ut til å være mer opptatt av å levere en grunnlovsforståelse som kan åpne for en høyere grad av religionsfrihet innen Grunnlovens ramme. For Stang er statsreligionen så vidt viktig at han ikke ønsker å slippe helt opp på statens kontroll med det religiøse feltet, mens det virker som Gaarder tenker mer ensidig ut fra religionsfrihet som prinsipp.

8.5.1 Gaarder, Stang, Hjelm

Omkring 1840–1845 er Stangs grunnlovsforståelse den dominerende, ikke (Treschow og) Hjelm. Gaarder deler Stangs forståelse, men han legger i større grad vekt på å beskrive rettstilstanden slik den er med den gamle lovgivning gjeldende sammen med Grunnlovens bestemmelser. Det bildet Gaarder tegner, blir dermed et annet enn Stangs. Det gjenstår å bemerke at Gaarder skrev dette avsnittet av sin grunnlovstolkning i 1842, altså også før dissenterlovskommisjonen hadde lagt fram sin innstilling. På dette tidspunkt pågikk kampen om religionsfrihetens grenser skulle trekkes videre eller snevrere. Gaarder legger her inn et votum for videre grenser. Han utelukker for så vidt ikke at det kan skje innen Grunnlovens rammer, men det er uomgjengelig nødvendig å endre den private lovgivning som er foreldet og illiberal. Så lenge den står ved siden av Grunnloven, blir også dennes bestemmelser foreldede og illiberale.

I forståelsen av gjeldende rettstilstand er Gaarder og Hjelm på linje: Den er restriktiv. Det er unntaksvis religionsfrihet i Norge etter 1814. Hjelm har ikke behov for å endre dette. Han anser det som et gode. For Gaarder er tilstanden høyst utilfredsstillende. Til forskjell fra disse lar ikke Stang eneveldets rettstilstand prege

grunnlovsforståelsen. Hans forståelse er på ett vis mer teoretisk: Hvilke muligheter og begrensninger ligger det i Grunnlovens bestemmelser om religionen?

I spørsmålet om religionsutøvelse for andre trosbekjennelser er alle enige om at dette må avgjøres ved positive lovbestemmelser. Hjelm mener Grunnloven avskjærer åpenbar religionsutøvelse, men religionsutøvelse i det stille, uten offentlighet og mulighet for proselyttmakeri kan tillates. Stang og Gaarder er enige om at offentlig religionsutøvelse kan tillates annerledes troende.

8.6 STATSRELIGION OG TOLERANSE I U.A. MOTZFELDT: DEN NORSKE KIRKERET (1844) OG HOS DISSENTERLOVSKOMMISJONEN (1844)

8.6.1 Statsreligion og toleranse i U.A. Motzfeldt: *Den norske Kirkeret* (1844)

Den første norske læreboken i kirkerett kom ut i 1844, forfattet av daværende høyesterettsassessor Ulrik Anton Motzfeldt (1807–1865). Hans utsagn i fortalen til *Den norske Kirkeret* om forholdet mellom stat og religion etter Grunnloven og hans forståelse av Grunnlovens religionsparagrafer⁷¹⁷ er både statsrettslige og statsforfatningsrettslige i denne undersøkelsens terminologi, ved siden av å være grunnleggende i den statskirkelige kirkeretten. Jeg regner dem dermed som statsteoretiske, selv om utsagnene står i en lærebok i kirkerett. Motzfeldt var knyttet til Det juridiske fakultetet fra 1829 til 1842, den første tiden var Stang hans kollega ved fakultetet. I 1834 foreleste han over kirkeretten ved det praktisk-teologiske seminaret som ble opprettet samme år, en kortlivet forløper for det praktisk-teologiske seminar som kom i stand i 1848.⁷¹⁸ Læreboken i kirkerett har vært karakterisert som «sterkt preget av et nokså snevert autoritært statskirkesyn».⁷¹⁹ Spørsmålet er hvor dekkende denne karakteristikken er. Samme år som kirkeretten kom ut, var Motzfeldt med på å fremme forslag til en dissenterlov som myket opp den autoritære statskirkeligheten.

Ved nærmere ettersyn ligger Motzfeldts tankegang ikke langt fra Frederik Stangs. Rett nok finnes det utsagn som synes å bekrefte et «autoritært statskirkesyn»:

717 Motzfeldt 1844, s. IV–VI, samt kapittel I, s. 1–16.

718 Motzfeldt 1844, s. III. Om forløperen for Det praktisk-teologiske seminar, se Elstad 1998, s. 15–17. For Motzfeldts biografi se Halvorsen, bd. 4, s. 126–128, Lindstøl 1914, 1.2, s. 610, *NBL1*, bd. 9, s. 368–370 (Helge Refsum).

719 *NBL1*, bd. 9, s. 369.

Grundloven har, i Erkjendelse saavel af det religiøse Elements Nødvendighed i Staten som af den evangelisk-lutherske Religions Sandhed, knyttet Statskirken fast til Staten; [...]

Sammensmeltningen af Staten og Statskirken, der saa aabenbare ligger i Grundlovens Plan, bør man i Religionens vel forstaaede Interesse fra alle Sider vogte sig for at gribe forstyrrende ind i.⁷²⁰

Men umiddelbart etter det sist siterte åpner han for en viss religionsfrihet:

Dette være dog ikke saaledes forstaaet, som om hiint Forhold skulde være til Hinder for Samvittighedsfrihed og Tolerance.⁷²¹

Så lenge staten har en herskende religion, må det nødvendigvis føre til at den innretter sine lover etter denne troens grunnsetninger. Men skulle det inntreffe at statskirken mistet grepet på flertallet av innbyggerne, måtte Grunnloven etter Motzfeldts oppfatning endres.⁷²²

Hvordan forstår Motzfeldt «Statens offentlige Religion»?

Af Gr. § 2, samt dens § 4 cfr. § 92, flyder det aldeles ligefrem, at ikke fremmede Religioner kunne nyde den samme Beskyttelse her i Riget, som Statens offentlige Religion. Fremmes ved vor Stats Hjælp kunne naturligviis fremmede Religioner slet ikke [...].⁷²³

«Statens offentlige religion» skal gis en særskilt beskyttelse av staten som ikke andre, «fremmede» religioner får del i. Denne beskyttelsen knyttes til Kongens og embetsmennenes bekjennelsesplikt. Embetsmennenes bekjennelsesplikt var det elementet i Grunnloven som ifølge Stang gjorde statens offentlige religion til «herskende Religion». Når Motzfeldt poengterer at staten ikke kan fremme «fremmede Religioner», understreker han hovedpoenget i Stangs forståelse av «offentlig Religion», som hos Stang er den religionen som staten gjør til statsanliggende å fremme og vedlikeholde.⁷²⁴ Motzfeldt regner med at det finnes «fremmede, her

720 Motzfeldt 1844, s. V–VI.

721 Ibid., s. VI.

722 sst.

723 Ibid., s. 6.

724 Frode Ulvund forstår Motzfeldt dit hen at hans forståelse av uttrykket «offentlig Religion» var på linje med Treschows og Hjelms, Ulvund 2015, s. 99. Motzfeldt tar ikke eksplisitt stilling til verken Stangs, Treschows eller Hjelms forståelse av selve uttrykket. For Stangs forståelse av «offentlig Religion» og av elementer av «herskende Religion» i statsreligionen, se 8.2.1.

tolererede Religioner» ved siden av «statens offentlige religion», og gjennomgår gjeldende rett på området, det vil si de privilegier og tillatelser til annen religionsutøvelse som var utstedt i enevoldstiden.⁷²⁵

Selv midt i statsstyrets kjerne var det rom for en viss religionsfrihet. Mens det var grunnlovsfestet bekjennelsesplikt for Kongen og statens embetsmenn, gjaldt ikke det samme for stortingsrepresentantene. Disse behøvde «ingelunde selv [...] at bekjende sig til Statens offentlige Religion».⁷²⁶

Motzfeldt ikke bare regnet med et rom for religionsfrihet. Han bidro også til å skape et større rom. I fortalen viser han til at han på det tidspunkt var medlem av en kommisjon som «har under Behandling Forslag til Ordningen af de fra Statskirken afvigende christelige Troesbekjendelsers Forhold her i Riget». Mange «forældede Bestemmelser» vil «haabes om en føie Tid at ville vorde Antiquitet».⁷²⁷

8.6.2 Dissenterlovskommisjonen om Grunnloven § 2

I den juridiske fagsamtalen om tolkningen av «offentlig religion» i Grunnloven § 2 var det på det nærmeste etablert konsensus omkring 1845. Hjelm var unntaket. Dette ble tydelig da dissenterlovskommisjonen 12. juli 1844 la fram sin innstilling⁷²⁸ til det som skulle bli dissenterloven av 1845:

Man antager det derhos ophøiet over al Tvivl, at Begrebet af en Statskirke eller navnlig den Bestemmelse, at en vis Religion skal være Statens offentlige Religion (Grundlovens § 2), ingenlunde udelukker afvigende Troesbekjendere fra Adgangen til at tilstedes fri offentlig Religionsøvelse.⁷²⁹

Frode Ulvund synes å regne med en større oppslutning om Hjelms tolkning. Han tegner bildet slik at Treschow, Hjelm og Motzfeldt tolket ordet «offentlig» som «utøving av religion i det offentlege rom», versus Stang og Falsens tolkning. Ulvund leser Motzfeldt slik at han tolket Grunnloven på samme måte som Treschow og Hjelm.⁷³⁰ Når jeg likevel mener det var en utstrakt konsensus om Stangs

725 Ibid., s. 9–16.

726 Ibid., s. 21.

727 Ibid., s. VIII.

728 «Betænkning og Indstilling fra den under 13de November 1843 naadigst anordnede Commission til at revidere de gjældende Forskrifter om de fra Statskirken afvigende christelige Religionsbekjendere m.V.» etter opptrykk i TTnK I, 1846, s. 48–75 (også trykt i *Storthings-Forhandlinger* 1845 4 D, Prop nr. 50, s. 1–11). Henvises til i *det* følgende som «TTnK 1846».

729 TTnK 1846, s. 49.

730 Ulvund 2015, s. 98–101.

forståelse av «offentlig Religion» i 1845, bygger jeg det på at Lerche, Ræder og Gaarder, som Ulvund ikke trekker inn, alle står på Stangs tolkning av «offentlig», og at Treschow var død. Endelig: Når Motzfeldt holder annen religionsutøvelse enn den evangelisk-lutherske som ulovlig i 1844, men er åpen for at dette kan endres uten endring av Grunnloven, trenger ikke det bunne i en forståelse av ordet «offentlig» i retning Hjelms,⁷³¹ men heller i en oppfatning av den gjeldende retts-tilstanden på linje med Gaarder – som eksplisitt slutter seg til Stangs forståelse av uttrykket «offentlig Religion».⁷³²

Ved siden av Motzfeldt besto kommisjonen av prestene W.A. Wexels og A.N.H. Stenersen. Motzfeldts tilslutning i kommisjonsinnstillingen til den rådende tolkningen av § 2 og til forståelsen av følgene for forholdet mellom statens offentlige religion og retten til fri religionsutøvelse for «afvigende Troesbekjendere», ga ytterligere tyngde til den etablerte konsensus.

Kommisjonen anfører et resonnement om forholdet mellom religionsenhet og religionsfrihet som i sak ligger meget nær resonnementet i Stangs 1830-forelesninger i alminnelig rettslære: Trosenhet, eller kirkens enhet i en stat, er vel ønskelig, men er ikke et gode hvis den bare hviler på ytre tvang. Religionsenhet er vanskelig å oppnå ved forfølgelse av avvikende religiøse meninger. Erfaringen tilsier at forfølgelser og martyrdom bidrar til å styrke og befeste avvikene, mens de ellers under friere forhold muligens hadde forsvunnet av seg selv. At det finnes en statsreligion, har bare til følge at staten ikke foretar seg noe for å opprettholde og fremme trosretningene som avviker fra statsreligionen. Staten befatter seg overhodet ikke med disse trosretningenes religiøse og kirkelige forhold. Kommisjonen innrømmer at dette fører til at den kirkelige uavhengighet blir større utenfor enn innenfor statskirken. Noen restriksjoner er likevel nødvendige, nemlig slike som kreves av hensyn til «Statsvellet og den borgerlige Orden». Det dreier seg om å hemme «samvittighedsløst Proselytmageri», og at staten ikke kan tillate utøvelse av religion som kommer i strid med «den i Staten gjældende sædelige Orden», eller som krever unntak fra «de almindelige borgerlige Love» og fritak for alminnelige borgerplikter som betaling av skatt, verneplikt etc.⁷³³

Kommisjonen forsøker altså å balansere hensynet til den sedelige og borgerlige orden og rettstilstanden mot hensynet til toleranse overfor avvikende trosretninger, slik at de lovlig kan utøve sin tro. I likhet med Stang forsøker kommisjonen å balansere hensynet til religionen som subjektiv erkjennelse med dens nødvendighet for rettsordenen. Den sistnevnte rolle springer ut av religionens funksjon som

731 Se ovenfor 8.6.1.

732 Se 8.5.

733 TThK 1846, s. 48–51.

støtte for moralen og som religiøs legitimering av rettsinstitutter. Ut fra slike resonnementer avgrenses retten til fri religionsutøvelse til andre *kristne* trosretninger.

8.6.3 Motzfeldts statskirkesyn: territorialisme eller kollegialisme?

Motzfeldts kirkerett var ifølge Lars J. Berge «sterkt preget av territorialsystemets statskirkesyn».⁷³⁴ Berge henviser til fortalen i kirkeretten. I det avsnittet Berge refererer til, karakteriserer Motzfeldt selv Grunnlovens regulering av forholdet mellom stat og kirke heller som kollegialistisk enn som territorialistisk.

Grundloven har, i Erkjendelse saavel af det religiøse Elements Nødvendighed i Staten som af den evangelisk-lutherske Religions Sandhed, knyttet Statskirken fast til Staten; Kongen er i Forbindelse hermed bleven ei blot Kirkens Beskytter, men dens Overhoved, man betragte forøvrigt det System, hvortil dette støtter sig, enten som territorialt eller maaskee rigtigere som collegialt, i hvilket sidste det nemlig ligger, at ligesom den verdslige Kongemagt er grundet paa Folkesuverainiteten, saaledes grunder det Kongen tillagte geistlige Supremat sig paa den store Kirkemenigheds Overdragelse.⁷³⁵

Det er begrepsmessig interessant å legge merke til hvordan Motzfeldt forstår territorialisme og kollegialisme. Begge systemene innebærer at statskirken er fast knyttet til staten, og at Kongen ikke bare er kirkens beskytter, men også dens overhode. Det vil si at Kongen ikke bare regulerer de «ytre» anliggender, men også har den øverste myndigheten i de «indre» anliggender (lære, liturgi mv.). Det som skiller de to systemene i Motzfeldts forståelse, er at kollegialismen til forskjell fra territorialismen bygger på en parallell til folkesuvereniteten. Territorialismen svarer da mer til kongedømmet av Guds nåde, eller fyrstesuverenitet. Det tredje som er verd å merke seg, er at Motzfeldt ikke regner Kongens «geistlige Supremat" [sic!] som direkte grunnet i folkesuvereniteten, men i en på kirkelig område tilsvarende menighetssuverenitet, «den store Kirkemenigheds Overdragelse». Motzfeldt anerkjenner altså at det er forskjell på stat og kirke, men argumenterer for at de bør henge tett sammen og være under samme øverste styre. Her er Motzfeldt helt på linje med Ørsted i hans avhandling om den danske kirkeforfatningen fra 1826.⁷³⁶

734 Berge 2001, s. 346.

735 Motzfeldt 1844, s. IV–V (min kursivering).

736 Ørsted 1933 (1826), s. 380–381, note 2, se kap. 10.1.

Teorien om en overdragelse av kirkemyndigheten fra menigheten til Kongen er identisk med Schlegels teori i hans naturrettslærebok.⁷³⁷

Skillelinjen i forståelsen av kollegialismen mellom teologer som Clausen og jurister som Ørsted og Motzfeldt går ikke på om de ser stat og kirke som to ulike korporasjoner, men hvordan de ser på relasjonen mellom de to korporasjonene. Ørsted, Motzfeldt og Clausen er enige om at det øverste styre av stat og kirke bør forenes hos Kongen. Men de er uenige om hvor stor grad av selvstendighet det skal være i kirkestyret. Motzfeldt kritiserer tendensen hos (enkelte) prester som arbeider for kirkelig selvstendighet til å ville stille kirkens tjenere og deres forståelse av læren over staten og dens lover:

Det maa imidlertid paa den anden Side erkjendes, at der netop i nærværende Øieblik mere end i alle Fald i den nærmeste Fortid vise sig Spoer til Miskjendelse af Statskirkens Forhold til Staten, eller til en Bestræbelse fra Geistligheids, eller idetmindste enkelte Geistliges, Side for som Kirkens Tjenere at stille sig selv, og deres Udlæggelse af Læren, over Staten og dens Love.⁷³⁸

Dersom denne forståelsen av Motzfeldt – og også av Ørsted – er riktig, går ikke motsetningen mellom kollegialistisk inspirerte teologer som Schleiermacher, Clausen og deres norske elever Arup og Aabel på den ene siden, og territorialistisk inspirerte jurister på den annen. En kollegialistisk kirkeforståelse i seg selv skiller ikke vannene mellom «statskirkelige» jurister og teologer som ønsker større kirkelig selvstendighet.

Den nye «organiske» kirkeforståelsen hos Schleiermacher og Clausen driver dem til å kreve særskilte styre reformer for kirken, og i langt større utstrekning enn juristene til å mene at kirkestyret bør ivaretas av kirkelig kvalifiserte styringsorganer. På den annen side: For jurister som Ørsted var det opplagt at de kirkelig kompetente organene måtte garantere det innholdsmessige i religionen.

737 Schlegel 1805, II, s. 118–119. Denne overdragelsesteorien var ifølge presten J.A. Mohr et alminnelig ledd av kollegialteorien, Mohr 1854, s. 602 med henvisning til Rudelbach 1849. Mohrs henvisning må gjelde s. 104–105. Av s. 106 hos Rudelbach går det fram at han oppfattet overdragelsesteorien som «forgjængeligt» og ikke som en nødvendig del av kollegialteorien.

738 Motzfeldt 1844, s. IV.

8.7 ET SENTRALT AKTØRNETTVERK I DEN STATSTEORETISKE DISKURSEN

Hvilken innflytelse i politikk og samfunn hadde de sentrale aktørene som deltok i den norske debatten om religion og stat? Aktørenes posisjoner hadde innvirkning på muligheten til å påvirke den offentlige opinionens ideer om forholdet mellom religion og stat, og for muligheten til å påvirke religionspolitikken.⁷³⁹ Hvilke posisjoner innehadde de i den politiske offentligheten, i statsforvaltningen og i det politiske feltet? Hvilken tilgang hadde de til sentrale miljøer i statsforvaltning og politikk?

Det følgende er ingen fullstendig kartlegging av dette, men gjennom arbeidet har det trådt fram særlig ett innflytelsesrikt aktørnettverk som omfattet mange – og sentrale – deltakere i diskursen om religion og stat i Norge i årene 1830–1845. Forbindelsene omfattet både familiebånd, litterært faglig samarbeid og kollegarelasjoner. Flere av disse aktørene, Jørgen Herman Vogt, Frederik Stang og Ulrik Anton Motzfeldt, var sentrale politikere da de religionspolitiske reformene ble behandlet i de politiske institusjonene fra 1842 til 1851. Vogt og Stang primært som medlemmer av regjeringen. Motzfeldts plass var i Stortinget. Nettverket hadde også forbindelser til sentrale aktører i dansk statsteoretisk og statsforfatningsrettslig diskurs (8.7.1). I forlengelsen av dette undersøkes også hvem L.M.B. Aubert kan ha siktet til da han i 1877 omtalte «den ældre Skole af Jurister» i regjeringen og deres syn på statskirken (8.7.2).

8.7.1 Et sentralt norsk juristmiljø med nær forbindelse til dansk rettsvitenskap

Mange av kildetekstene skrev seg fra et sentralt plassert juristmiljø i Norge med gode kontakter til Danmark. Sentralt i denne kretsen sto *Bredo Henrik von Munthe af Morgenstjerne* (1774–1835).⁷⁴⁰ Denne kretsen sto for flere av de viktigste bidragene i den juridiske fagdebatten om religion og stat og om kirkerett, i likhet med kretsens danske forbindelser.

Morgenstjerne var en danskfødt jurist som etter juridisk embetseksamen i 1795 begynte sin karriere som dommer i Hof- og Stadsretten i København. Han ble også dansk høyesterettsadvokat, men mistet sine embeter i 1804 som følge av en embetsforseelse. Etter noen år i utlendighet i Tyskland kom han til Norge i 1806. I

739 Jf. 1.3.

740 Michalsen 2013a, s. 93 og note 7, s. 387, og nbl.snl.no/Bredo_Von_Munthe_Af_Morgenstjerne_-_1 (Dag Michalsen). Oppslag 27. juli 2021.

1810 kunne han gjøre comeback som embetsmann, fra 1814 som norsk embetsmann. Han ble regjeringsadvokat i 1816 og var fra 1820 sorenskriver i Bamble,⁷⁴¹ og førte også som første utnevnte høyesterettsadvokat den første saken for Norges Høyesterett i 1815.⁷⁴² I november 1828 ble han medlem av lovkommissjonen som skulle utarbeide forslag til ny kriminallov, politilov og rettergangslov, hvor også statsråd *Jørgen Herman Vogt* var medlem.⁷⁴³

Morgenstjerne startet i 1818 det første juridiske tidsskriftet i Norge⁷⁴⁴, *Juridisk Repertorium*, som han redigerte sammen med J.A. Hielm, L. Lange og J.H. Vogt. I 1826 startet han opp et nytt tidsskrift, *Juridiske Samlinger*, som han redigerte sammen med en svigersønn, senere høyesterettsdommer og høyesterettsjustitiarius Peder Carl Lasson,⁷⁴⁵ og en kommende svigersønn, Claus Winther Hjelm. Senere ble Frederik Stang en tredje svigersønn. Morgenstjerne hadde tidlig i sin karriere redigert *Juridisk Maanedstidende* (1802–1803) i København sammen med A.S. Ørsted, C.F. Lassen og J.K. Høst.⁷⁴⁶ Ørsted hadde også vært hans kollega i hof- og stadsretten.⁷⁴⁷ Det ser ut til at Morgenstjerne etablerte en viktig forbindelse mellom dansk og norsk rettsvitenskap. De viktigste avhandlingene i det norske juridiske tidsskriftet ble anmeldt av Ørsted. I tillegg til forbindelsen med Ørsted via Morgenstjerne hadde Ørsted familiære forbindelser til Norges juridiske elite. Hans søster var gift med Georg Jacob Bull, som var norsk høyesterettsjustitiarius 1836–1854.⁷⁴⁸ *Juridiske Samlinger* trykte i 1828 en (dansk-)norsk oversettelse av *Caspar Frederik Lassens* latinske doktoravhandling (se 12.2). Morgenstjerne skrev aldri selv om kirkerett eller statsrett som vedkom religionen, men mange i miljøet rundt ham gjorde

741 Halvorsen, bd. 4, s. 104–105.

742 nbl.sn.no/Bredo_Von_Munthe_Af_Morgenstjerne_-_1 (Dag Michalsen). Oppslag 27. juli 2021, Ulvund og Sunde 2015, s. 9.

743 Haffner 1925, s. 65.

744 Michalsen 2013a, s. 93. Opplysningene om utgiverne av *Juridisk Repertorium* hentet fra oria.no (søkeord: *Juridisk Repertorium*). Oppslag 27. juli 2021.

745 Peder Carl Lasson (1798–1873), var høyesterettsdommer i 1837–1848, senere høyesterettsjustitiarius 1855–1873, og ble Morgenstiernes svigersønn i 1826, omtrent samtidig som han ble Morgenstiernes medredaktør. Han ble på 1840-tallet formann i prestelønnskommissjonen (jf. 5.2.1) og står etter alt å dømme bak framstillingen av gjeldende rett i denne kommisjonens betenkningens første kapittel. Halvorsen, bd. 3, s. 477 oppgir at Lasson har utgitt som særtrykk den delen av kommisjonens betenkning som framstilte de gjeldende geistlige lønningsforhold. Sekretær i prestelønnskommissjonen var for øvrig hans svoger og sønn av Bredo Morgenstjerne, Vilhelm von Munthe af Morgenstjerne. For Lassons biografi se nbl.sn.no/P_C_Lasson (Jon Gunnar Arntzen). Oppslag 27. juli 2021.

746 Dahl 1929, s. 206.

747 Svare 1939, s. 139.

748 Michalsen 2013a, s. 387 (note 5).

det. Morgenstjerne ble et viktig forbindelsesledd mellom en eldre og en yngre juristgenerasjon og mellom dansk og norsk rettsvitenskap.

Claus Winter Hjelm ble først Morgenstjernes medredaktør i 1826 og deretter hans svigersønn i 1828. Hjelm var høyesterettsdommer 1843–1871 og dermed Lassons kollega det meste av tiden. *Frederik Stang* som var ti år yngre enn sine svogere, ble Morgenstjernes svigersønn i 1833,⁷⁴⁹ tre år etter at *Juridiske Samlinger* var gått inn.

I det juridiske tidsskriftet ble også *Ulrik Anton Motzfeldts* prøveforelesninger for lektorat i lovkyndighet trykt. Det knyttet det senere medlemmet av dissenterlovskommisjonen av 1843 og kirkekommisjonen av 1859, og den senere forfatteren av den første læreboken i norsk kirkerett (1844) til kretsen litterært.⁷⁵⁰ Motzfeldt var kollega med Lasson og Hjelm som høyesterettsdommer i to perioder, 1842–1847 og 1852–1865. Motzfeldt var også knyttet til Stang både som kollega i det juridiske fakultet og gjennom «intelligenskretsen».⁷⁵¹ De redigerte blant annet et hefte av tidsskriftet Vidar sammen.

I kretsen omkring Morgenstjerne finner vi dermed tre av de viktigste bidragsyterne til den juridiske litteraturen om forholdet mellom religion og stat i Norge fra slutten av 1820-årene fram til om lag 1850, nemlig Stang, Hjelm og Motzfeldt. Dette miljøet var ikke helt enhetlig i spørsmålet om religion og stat, med Hjelm som representant for en mer rendyrket statsreligionslinje, mens Stang og Motzfeldt sto på den hovedlinjen som kombinerte statsreligion med en viss grad av religionsfrihet. I det danske kontaktnettet finner vi de to som hadde skrevet de mest utførlige faglige tekstene på dansk hold om forholdet mellom religion og stat mellom 1800 og 1830, Ørsted og Lassen. Deres tekster var kjent i Norge og bidro til å prege dagsordenen og tenkemåten også i Norge om disse spørsmålene. To ledende representanter for «den ældre Skole af Jurister»⁷⁵² i regjeringen på 1850-tallet, Vogt og Stang, tilhørte eller hadde i perioder nær kontakt med dette juristmiljøet. Det samme var tilfelle for Motzfeldt, som var stortingsmann i 1851.⁷⁵³

749 nbl.snl.no/Frederik_Stang (Paul Thyness). Oppslag 27. juli 2021.

750 Som om ikke disse forbindelsene var nok: Motzfeldt var fra 1862 svigerfar til Ole Munch Ræder (1815–1895), jf. 8.3.3, se Halvorsen, bd. 4, s. 650–652, *NBL1*, bd. 12, s. 118–120.

751 Både Stang og Motzfeldt var i perioder med i redaksjonen for tidsskriftet Vidar 1832–1834. Motzfeldt var redaktør i intelligenskretsens avis *Den Constitutionelle* fra starten i 1836. Stang skrev en del som medarbeider i avisen, *Husby* 1943, s. 35–36 og 43.

752 Aubert 1877.

753 Motzfeldt ble en av de ledende stortingsmennene fra 1857–1862/63. En mer indirekte forbindelse til dette juristmiljøet hadde Motzfeldts svoger og fetter Christian Birch-Reichenwald, som også var jurist med mange år som embetsmann i Kirkedepartementet (byråsjef 1839, ekspedisjonssekretær 1841–1847), og som var statsråd 1858–1861, *NBL1*, bd. 1, 1923, s. 528–534 (Halvdan Koht).

8.7.2 «Den ældre skole af Jurister» i regjeringen – hvem var de?

L.M.B. Aubert forklarte i 1877 det manglende politiske gjennomslaget for kirkelig reformer med den statsrettslige tenkningen om religion og stat, særlig hos «den ældre Skole af Jurister» i regjeringen (1.2.2). Hvem var så disse juristene som ifølge Aubert så på kirken som en «Statsindretning»? Hvilken tilgang har vi til deres tenkning om forholdet mellom stat og kirke?⁷⁵⁴

I statsråd Hans Riddervolds periode, som er den perioden Aubert sikter til, og særlig perioden fra siste halvdel av 1850-årene til begynnelsen av 1860-årene, var to juristgenerasjoner representert i regjeringen. De eldste regjeringsmedlemmene hadde embetseksamen fra København i årene 1803–1814,⁷⁵⁵ mens de øvrige av regjeringens jurister hadde embetseksamen fra Christiania i årene 1824–1837.⁷⁵⁶

Den mest sentrale av den eldre generasjonen var *Jørgen Herman Vogt* (1784–1862). Han var medlem av regjeringen fra 1825 til 1858, og i alle fall i de siste årene et av regjeringens mest betydningsfulle medlemmer.⁷⁵⁷ Vogt tok juridisk embetseksamen i København i 1803. I sin utdanning må vi gå ut fra at Vogt har lest professor Schlegels naturrett.⁷⁵⁸ Vogt omtalte sin relasjon til Ørsted som et vennskap⁷⁵⁹ og må antas å ha kjent godt til dennes forfatterskap, som hadde stor

754 I 15.5 drøftes Auberts påstand nærmere.

755 J.H. Vogt (1784–1862, cand. jur. 1803) og H.C. Petersen (1793–1862, cand. jur. 1814). regjeringen.no/no/om-regjeringa/tidligere/departementer_embeter/embeter/forstestatsrad-1814-1873/hans-christian-petersen/id463339/. Oppslag 27. juli 2021, samt Halvorsen, bd. 6, s. 202–204, nbl.snl.no/Hans_Petersen (Terje Bratberg). Oppslag 27. juli 2021.

756 E.R. Moinichen (1797–1875, cand. jur. 1824), C.Z. Bretteville (1800–1871, cand. jur. 1826), A.C. Manthey (1811–1880, cand. jur. 1835). Frederik Stang (1808–1884, cand. jur. 1828) var medlem av regjeringen 1848–1856 og igjen fra 1861. Christian Birch-Reichenwald (1814–1891, cand. jur. 1834) og Georg Sibbern (1816–1901, cand. jur. 1837) kom inn i regjeringen i 1858. regjeringen.no/nb/om_regjeringen/tidligere.html?id=85847. Oppslag 27. juli 2021. snl.no, nbl.snl.no. Oppslag 27. juli 2021 (Søk på de enkelte navnene).

757 Om Vogts biografi Halvorsen, bd. 6, s. 202–204, nbl.snl.no/J%C3%B8rgen_Herman_Vogt, (Paul Thyness). Oppslag 27. juli 2021.

758 Mestad 2013b, s. 19, 2013d, s. 346.

759 Vogt 1871, s. 140. Omtale av «vennskap» innebærer ikke nødvendigvis en moderne emosjonelt ladet relasjon. Ola Teige regner med både emosjonelle og instrumentelle vennskap, og viser også til Ulla Koskinens påvisning av at ordet venn i tidlig nytid ble brukt atskillig videre enn i dag, like mye som et signal om gjensidighet og om å regne seg på samme sosiale nivå som den som omtales som venn, Teige 2008, s. 25–26, jf. 141–144, 239–241. I dette tilfelle kan Ørsteds «Venskab for mig» kanskje like gjerne tolkes som «vennlighet overfor», men indikerer uansett direkte kontakt og relasjon. Ørsteds tiltale til Vogt i brevet hvor han oversendte sine kommentarer til lovkommissjonens utkast til kriminallov i 1831 (se nedenfor), «deres Høivelbaarenhed», Sandvik 2017, s. 33–34, synes ikke å indikere noen personlig fortrolighet, men kan skyldes at brevet omhandlet et lovutkast, altså et offentlig anliggende, samt at Vogt på dette tidspunktet var statsråd i den norske regjeringen.

innflytelse i både dansk og norsk jus. Relasjonen til Ørsted synes å ha vært varig. I 1831 sendte Vogt, som da var medlem i den norske lovkommissjonen av 1828,⁷⁶⁰ et utkast til ny straffelov privat til Ørsted for å få hans kommentarer. Ørsted besvarte henvendelsen og sendte utførlige kommentarer til utkastet.⁷⁶¹ Vogt etterlot seg to tekster som på ulikt vis berørte forholdet mellom religion og stat. Den ene var et grunnlovsforslag fra 1814, hvor religionsspørsmålet er berørt (se 7.2.3). For det andre har Vogt i sine erindringer fortalt om det året han bestyrte Kirkedepartementet (1850–1851) mens kirkestatsråd Riddervold var ved statsrådsavdelingen i Stockholm. I egenskap av kirkestatsråd måtte han ta stilling til teologiske spørsmål, noe som «var nødvendig, men dog noget besynderlig», som han sier.⁷⁶² Vogt var med i redaksjonen av det første norske juridiske tidsskriftet, *Juridisk Repertorium*, sammen med blant andre Bredo Henrik von Munthe af Morgenstierne. Dette tidsskriftet befattet seg ikke med religions- eller kirkerettslige spørsmål, men redaksjonsarbeidet knyttet ham til Morgenstierne som vi har sett var sentrum i et toneangivende miljø av ledende jurister.

Den sentrale skikkelsen i den noe yngre generasjonen jurister i regjeringen var *Frederik Stang*. Hans arbeider, både forelesningene i alminnelig rettslære fra 1830 og læreboken i statsforfatningsrett fra 1833, var, som vi har sett, meget sentrale i den norske statsteoretiske diskursen om religion og stat (8.1 og 8.2).

8.8 SAMMENFATNING

Hos norske jurister utviklet det seg i perioden 1830–1845 en overveiende konsensus om at statsreligion lot seg kombinere med en viss religionsfrihet, og at Grunnlovens bestemmelser om «Statens offentlige Religion» ikke var til hinder for at

760 Haffner 1925, s. 65, Sandvik 2013, s. 124.

761 Sandvik 2013, s. 126–127. Ørsteds brev og kommentarer til lovutkastet er trykt i Sandvik 2017, s. 33–34 og 35–95.

762 «Det var besluttet, at en correct Udgave af vor Kirkes symboliske Bøger skulde paa offentlig Bekostning udgives saavel i Oversættelse paa norsk som i Grundsprogerne, og Besørgelsen var overdraget Professor Jens Mathias Praem Kaurin, Sognepræst Anton Wilhelm Fangen og reside-rende Capellan Vilhelm Andreas Wexels. De bleve færdige med deres Arbejder, forsaavidt angik Udgaven i Oversættelse, kort efterat jeg var bleven Bestyrer af Kirke Departementet; men de forlangte Departementets Bestemmelse i nogle faa Punkter, i hvilke de vare deels i Tvivl og deels af forskjellige Meninger. Jeg gjorde mig i denne Anledning nøjere end før bekjendt med de symboliske Bøger, saavidt en læg Mand gjørligt, og, efter en forudgaaende Sammenkomst med de nævnte lærde Mænd, blev Bestemmelse af Departementet afgivet, hvilket var nødvendigt, men dog noget besynderligt.» Vogt 1895, s. 75. Utgaven var *Den norske Kirkes symbolske Bøger* 1850.

større religionsfrihet kunne innføres ved lov. Denne konsensusen kunne dissenterlovskommisjonen vise til da den la grunnlaget for en mer vidtgående religionsfrihetslovgivning med dissenterloven av 1845. Religionen ble forstått som et statsanliggende. Dette rettfærdiggjør at staten understøtter religionen, og legitimerer at staten også styrer den offentlige religion. Religionen ble forstått som fundamental for staten, fordi den bidrar til moralitet og respekt for samfunnsordenen og rettsordenen.

Det er forskjell på statens «offentlige» religion og på «herskende» religion. En «offentlig» religion innebærer først og fremst at staten på legitimt vis kan dra omsorg for religionen. En «herskende» religion betyr at religiøs tilhørighet medfører ulikhet i rettigheter for borgerne. Dette er Stang og Gaarder enige om, men de er uenige om i hvilken utstrekning «Statens offentlige Religion» også var en «herskende Religion».⁷⁶³

Hjelm står ganske alene med sitt syn, hvor han går inn for en eneherskende statsreligion med utgangspunkt i en mer gjennomført enhetstenkning om stat og kirke enn Stang og de andre samtidige juristene.

Gaarder går lenger enn de andre i ønsket om religionsfrihet. Han betrakter rettsstanden slik at statsreligionen bærer mange trekk av herskende religion. Gaarder har kritisk distanse til det. Sjangeren grunnlovskommentar gir lite rom for Gaarder til å utfolde videre et grunnsyn på forholdet mellom religion og stat.

Var så dette en konsensus basert på territorialistisk kirkerettsteori slik Lars J. Berge hevder?⁷⁶⁴ En nærmere lesning av Motzfeldts kirkerett på dette punktet viser at Motzfeldt snarere ville kalle sitt standpunkt kollegialistisk, og at en statskirkerettslig kollegialisme av Motzfeldts type ikke forutsatte en tenkning om kirken som egen «organisme». Det er likevel spor av en tenkning om stat og kirke som to ulike (men sterkt overlappende) korporasjoner i tanken om at Kongen har sin kirkelige styringsmyndighet fra «folket» i betydningen «den store Kirkemenighet». Dette problematiserer Berges oppfatning om en vesentlig konfliktlinje mellom statskirkelige territorialistiske jurister og selvstendighetssøkende kollegialistiske teologer.

763 Nærmere om Stangs og Gaarders forståelse av «herskende Religion» i begrepshistorisk kontekst, 12.2.

764 Berge 2001, s. 343–349.

9. Religionsfrihetsprinsippet som utgangspunkt for tenkningen om religion og stat

I den rettspolitiske debatten kom det også enkelte bidrag som eksplisitt tok utgangspunkt i religionsfrihetsprinsippet. Det var Hjelms utredning om religionsfrihetens grenser som provoserte fram de første mer utførlige argumentasjonsrekkene med utgangspunkt i religionsfrihet som prinsipp og som menneskerett. Utredningen ble utgangspunkt for en rettspolitisk debatt om religionsfrihetens plass i norsk lovgivning. Juristene hadde lagt et grunnlag ved sine grunnlovstolkninger som viste at det var rom for større grad av religionsfrihet (kap. 8). Vi har tidligere sett at utredningen også utløste en debatt om større kirkelig selvstendighet, med forslag om en kirkeforfatning fra kirkelig hold (5.2.1). I den rettspolitiske debatten kom også noen ikke-jurister og ikke-teologer på banen. Noen av dem tok – i større grad enn juristene – prinsipielt utgangspunkt i religionsfrihetstanken og fulgte denne mer konsekvent i oppgjøret med Hjelms lovforslag.

Allerede i 1833 hadde stortingsmannen og advokaten S.A.W. Sørenssen lagt fram forslag til en religionsfrihetslov. Sørenssen mente det var behov for en lov i tråd med den bortfalte religionsfrihetssetningen i Grunnloven, ikke minst fordi de religjose tvangsbestemmelsene fortsatt ble anvendt. Hans lovforslag var ikke ledsaget av noen mer utførlig betraktning om forholdet mellom religion og stat, heller ikke av prinsipielle betraktninger omkring religionsfriheten.⁷⁶⁵ Det teologiske fakultet uttalte seg om Sørenssens lovforslag og hadde «Intet at indvende mod Samvittighedsfrihed» fra «den religieuse Standpunct», og ville ikke anbefale bruk av tvangsmidler «til at udbrede eller befæste Guds Rige paa Jorden». På den annen side hadde fakultetet en rekke pragmatiske innvendinger mot lovforslaget og de virkninger det kunne få.⁷⁶⁶ Mer utførlige bidrag til diskursen om religion og stat som tok et prinsipielt utgangspunkt i prinsippet om religionsfrihet, kom det ikke i denne omgang.

765 *St. forh.* 1833 I, s. 584–585 (lovforslaget), *St. forh.* 1833 VII, s. 307–320 (komitéinnstilling m.v.), *St. eft.* 1833 (utg. 1854), s. 608–610 (rekonstruert referat på basis av samtidige kilder).

766 *St. forh.* 1833, VII, s. 303–307.

Da Hjelms utredning forelå i 1840, kom det først noen mindre bidrag, slik som Aker formannskaps høringsuttalelse over utredningen.⁷⁶⁷ Den liberale politikeren og skribenten, filologen Ludvig Kristensen Daa⁷⁶⁸ kritiserte Hjelms i en lang artikkelserie i sitt eget tidsskrift *Granskeren*. Daa plukket Hjelms argumentasjon fra hverandre og brakte en del empiriske opplysninger om religionsfrihetens status i en rekke land. Han redegjorde ikke utførlig for sitt prinsipielle syn i noe teoretisk resonnement, så noe bidrag i den statsteoretiske diskursen om religion og stat kan det ikke kalles. Daa så religionsfrihet i sammenheng med trykkefrihet, ytringsfrihet og forsamlingsfrihet. Det prinsipielle utgangspunktet er tydelig, men kort formulert og var først og fremst en viktig del av grunnlaget for polemikken mot Hjelms lovforslag.⁷⁶⁹

Det mest omfattende og gjennomførte forsøket på å belyse tematikken ut fra religionsfrihetsprinsippet kom like etter fra skolemannen og filologen Johannes Musæus. Han var en av få ikke-jurister blant de sentrale aktørene i den statsteoretiske diskursen, ved siden av Niels Treschow (8.3.2) og filosofen og teologen Marcus J. Monrad som sto for den mest eksplisitte bruken av begrepet «den christelige Stat» (13.2). Musæus og Monrad betraktet spørsmålet om religion og stat primært fra en stats- og samfunnsfilosofisk synsvinkel.

9.1 JOHANNES MUSÆUS: PROLEGOMENA TIL EN VORDENDE LOVGIVNING ANGAAENDE RELIGIONSFRIHEDEN (1840)

Prolegomena til en vordende Lovgivning angaaende Religionsfriheden kom ut i Arendal i november 1840. Boken inneholdt en omfattende statsteoretisk fundert argumentasjon og var det mest konsekvent gjennomførte resonnementet ut fra religionsfriheten som grunnleggende rettighet og prinsipp siden Schlegels naturrett. I gjennomføringen av resonnementet helt ut i dets politiske konsekvenser framsto forfatteren som mer konsekvent enn Schlegel.⁷⁷⁰ Johannes Musæus (1802–1878) var overlærer ved Arendals middel- og realskole. Han var filologisk kandidat og hadde søkt det filosofiske lektoratet ved Universitetet i Christiania da Welhaven ble utnevnt (1839).⁷⁷¹

767 «Agers Formandskabs Erklæring angaaende Prof. Hjelms Betænkning og Lovforslag om Grændserne for Religionsfriheden m. M.», *Mgbl.* 1840, No. 267 (Tillæg) (24. September). I spissen for formannskapet sto *Morgenbladets* redaktør, Alfred Bredo Stabell, Seierstad 1923, s. 279.

768 Til Daas biografi, Halvorsen, bd. 2, s. 72–81, nbl.sn.no/Ludvig_Kristensen_Daa. (Odd Arvid Storsveen) oppslag 27. juli 2021.

769 Daa 1840.

Musæus tar utgangspunkt i at den positive, organiserte religion er en organisering av religionsoverbevisninger. Han opererer med fire aspekter ved religion: «individuelle religionsoverbevisninger», «partikulære religionsoverbevisninger» (som deles av flere), «positiv religion» som er basert på «almindelige religionsoverbevisninger», og til slutt «religion i objektiv betydning». Religionen forstått i sistnevnte forstand tilsvarende den alminnelige fornuftige religion, som i likhet med fornuften (og Gud) var én, men som framtrådte i ulike former, som de forskjellige «positive religioner». Det var de positive religioner som var «offentlig religion», det vil si religion som ble utøvet i offentlighet. De individuelle og partikulære religionsoverbevisningene var enkeltmenneskets egen sak.⁷⁷²

Musæus konkluderte ut fra sin religionsforståelse med at det måtte være religionsfrihet.

At Antagelsen af en vis Religionsform eller positiv Religion maa være en aldeles udvortes-fri Handling, er let at indsee. De Religionssætninger, hvis Indbegreb udgjør Religionsformen, ere nemlig Gjenstand for Overbeviisning, og, ligesom denne ikke kan være Gjenstand for Tvang, saaledes er Meningsfrihed en uafhængelig personlig Rettighed.⁷⁷³

Samme argumentasjon brukte Musæus for retten til offentlig å utøve sin religion. Denne retten til å «realisere Ideen om en usynlig Kirke» ved offentlig gudsdyrkelse hører til det Musæus regner som uavhengelige personlige rettigheter. Musæus argumenterte mot bruk av «fysisk eller moralsk Tvang» for at noen skulle slutte seg til eller bli stående i et «kirkelig Samfund». Det var derfor også «utilladelig» å forby frafall, eller overgang fra en religion til en annen (apostasi).⁷⁷⁴ Med sin religionsforståelse og sin forståelse av religionsfrihet som en grunnleggende personlig

770 Berge 2001, s. 102 mener Musæus i likhet med H.N. Clausen tar utgangspunkt i kollegialsystemets naturretslige prinsipper, og bygger på naturrettens kontraktsteori og dens individualistiske stats- og kirkebegrep. Dette kan Berge i og for seg ha rett i. Berge leser Musæus først og fremst med tanke på kirkeforfatningsspørsmålet, Berge 2001, s. 58. Men å besvare dette mer konkret definerer Musæus selv som utenfor avhandlingens grenser, Musæus 1840, s. 128. Seierstad 1923, s. 305–306 leser Musæus' arbeid ut fra religionsfrihetsspørsmålet og framhever «hans arbeid med aa klargjere dei umgrip som ein strid um religionsfridomen har med aa gjera». Min lesning av Musæus har sikte på hans stilling til spørsmålet om forholdet mellom religion og stat, med utgangspunkt i hans tenkning om religionsfriheten. Mitt sikte ligger nærmere Seierstads enn Berges.

771 Til Musæus' biografi, Halvorsen, bd. 4, s. 209–212.

772 Musæus 1840, s. 9–12.

773 Ibid., s. 11.

774 Ibid., s. 15.

rettighet legger Musæus grunnlaget for sin videre tenkning om statens forhold til religion og kirke og om religionslovgivningen.

Musæus anerkjente religionens betydning for staten og henviste til Ørsted, som han mente hadde argumentert godt for dette. Til forskjell fra Ørsted, men mer på linje med Stang (1830), knyttet ikke Musæus dette til en bestemt religion eller kirke. Det er *religiøsiteten* det kommer an på: «Det er [...] det religiøse Sindelag, ingen bestemt Religion, ingen bestemt Kirke, der saaledes er Middel til Opnaelsen af Statens Øiemed.» Musæus kunne medgi at «Overeensstemmelse i religiøse Overbeviisninger, som al anden Overeensstemmelse» kunne bidra til å holde staten sammen, men siden dette bare kan oppnås ved tvang, bidrar det ikke til å skape den ønskede enheten i samfunnet, men snarere immoralitet og irreligiøsitet.⁷⁷⁵

Staten kunne ikke kreve at borgerne bekjente seg til en bestemt religion. Borgerne måtte kunne tilhøre religion ut fra overbevisning, ikke ut fra tvang. Og: Tålte religioner burde ha rett til å utgjøre en kirke og ha rett til offentlig gudsyndyrkelse hvor alle denne kirkens medlemmer har adgang. Musæus fant heller ingen fare for staten i at disse religioners offentlige gudsyndyrkelse var åpen for alle. Hva kunne så staten gjøre med religionen? Musæus tilkjente den overoppsynsrett med religionsutøvelsen, det vil si et oppsyn med at det ikke forekom lovstridige handlinger i ly av religionen. Men det gikk en grense ved privatlivets fred: Staten kunne ikke ha oppsyn med husandakten.

Kunne staten *begunstige* noen religion framfor de andre? Ja, på visse vilkår, mener Musæus. I en stat med religiøs enhet kan det være hensiktsmessig «at Staten paatager sig Anordningen og Bestyrelsen av Kirkens ydre Anliggender».⁷⁷⁶ I slike tilfeller måtte det også «ansees tjenligt, at Statens Embeder besættes med Mænd, der bekjende sig til den samme Religion, som den største Deel af dem, maaskee endog Alle de, blandt hvilke og for hvilke de skulle virke, bekjende sig til».⁷⁷⁷ Men staten må ikke innskrenke medlemmenes frihet til å bekjenne seg til den religionen som stemmer best med deres overbevisninger. Staten bør ikke legge hindringer i veien for «Apostasi», det vil si endring av religion. Staten skulle beskytte mot religionstvang og burde derfor forby «proselyttmakeri», altså tvang som har til hensikt at noen skal bekjenne seg til en bestemt religion. Her måtte det ikke være forskjellsbehandling. Heller ikke staten og statskirken skulle kunne utøve slik tvang i det religiøse.⁷⁷⁸ Musæus krever likebehandling av alle religionssamfunn som er tolerert i staten. Også «sekte».⁷⁷⁹

775 Ibid., s. 17.

776 Ibid., s. 32.

777 Sst.

778 Ibid., s. 34–35.

779 Ibid., s. 37–38.

Hvor langt strakte statens myndighet til å styre kirken seg? Musæus hadde ikke innvendinger mot at staten styrte i kirkens «ydre Anliggender», siden «den herskende Kirke» omfattet så å si alle statens medlemmer.⁷⁸⁰ Og siden det var få medlemmer i de øvrige tolererte religionssamfunnene, var det like lite rimelig at staten skulle anordne disse religionssamfunnenes ytre anliggender. Musæus forsvarte også at også borgere som ikke tilhørte statskirken, måtte bidra til å finansiere den herskende kirken. Her kunne Musæus argumentere ut fra at «den herskende Kirke» var et «for Staten [...] vigtigt Institut».

Der Musæus viser seg mer tro mot religionsfrihetsprinsippet enn Schlegel, er når han kommer til ordningen av «Kirkens indre Anliggender». «Derimod vil det neppe kunne billiges, at Staten har overtaget Kirkeregimentet i dets Heelhed, altsaa ogsaa Anordningen og Bestyrelsen af *Kirkens indre Anliggender*.»⁷⁸¹ Dette har for Musæus en prinsipiell begrunnelse.

Kirken og Staten ere tvende i deres Væsen fra hinanden forskjellige og af hinanden uafhængige Selskaber, der kun af den Grund træde i Forhold til hinanden, at efter Fornuftens Fordring Kirkens Medlemmer nødvendigen maae være Medlemmer af en Stat, og Statens Medlemmer nødvendigen maae være Medlemmer af en Kirke. Seer man hen til, hvor forskjellige de Midler, af hvilke Kirken har at betjene sig til sit Øiemeds Opnaaelse, ere fra de, hvorved Statsoiemedet maa søges opnaaet, hvor forskjellig den Aand, der bør raade i Bestyrelsen af Kirkens indre Anliggender, er fra den, der maa herske i Statsstyrelsen, *saa kan det neppe betvivles, at den øverste Myndighed i Staten i Almindelighed vil være yderst uskikket til at anordne og bestyre Kirkens indre Anliggender.*⁷⁸²

Musæus betrakter stat og kirke som vesensforskjellige korporasjoner som er uavhengige av hverandre. De kommer i berøring med hverandre fordi de omfatter (omtrent) de samme medlemmene, men midlene til å opprettholde og styre kirken er forskjellige fra midlene til å opprettholde og styre staten. Statens myndigheter er derfor i alminnelighet uskikket til å styre kirken i dens indre anliggender. Staten er en tvangsanstalt, men hvis kirken styres med de samme midler, vil også den omdannes til en tvangsanstalt. Et slikt samrøre vil gå mest ut over kirken. «Denne bliver under en saadan Forening gjerne nedværdiget til at tjene som et blot Middel

780 Ibid., s. 61–62.

781 Ibid., s. 62.

782 Ibid., s. 62–63. Min kursivering.

til Statsøiemedets Opnaaelse». ⁷⁸³ Og fordi kirken er viktig for staten, vil dermed også staten tape på det.

Musæus følger Stang med flere i forståelsen av Grunnlovens religionsbestemmelser. Han argumenterer mot påstanden om at Grunnloven inneholder forbud mot offentlig gudsyndelse for andre enn bekjennere av den evangelisk-lutherske religion, og viser her til Frederik Stangs lærebok i statsforfatningsrett. ⁷⁸⁴ Den andre konklusjonen han trekker, er at Grunnloven overlater til den lovgivende makt å fatte bestemmelser om offentlig gudsyndelse for andre trosretninger. Slik gudsyndelse må regnes som tillatt hvis den ikke er uttrykkelig forbudt i loven. ⁷⁸⁵ Musæus mener også det er i tråd med Grunnloven at staten skal «overtage Anordningen og Bestyrelsen af den af den evangelisk-lutherske Religions Bekjendere dannede Kirkes ydre Anliggender». Men han er uenig med Stang i at også «det hele saakaldte *regimen ecclesiasticum*, altsaa ogsaa Myndighed til at bestemme Symbolerne og fastsætte Kirkeskikkene» også måtte gå inn under statsmyndigheten. ⁷⁸⁶ Musæus mener i likhet med en innsender i Morgenbladet at bestemmelsen i Grunnloven § 16 om «Møder og Forsamlinger om Religionssager» forutsetter at det avholdes konsiler eller prestemøter som skal behandle de egentlige religionssakene. Det er intet til hinder for «at Kirkens indre Anliggender bestyres af Kirken selv ved Geistligheden». ⁷⁸⁷

Da Grunnloven ble gitt, rådde Kongen også over kirkens indre anliggender. Men Musæus argumenterer for at det bare var i kraft av privatlovgivningen, ikke i kraft av Grunnloven. Musæus mener prinsipielt at myndigheten i indre anliggender må gis tilbake til kirken. Den største vanskeligheten med dette er at det ikke finnes noen «Kirken repræsenterende fysisk eller moralsk Person» som denne indre kirkemyndigheten kan gis tilbake til. ⁷⁸⁸ Musæus tolker Grunnloven slik at dens bestemmelser om religion lar seg forstå i overensstemmelse med hans egen tenkning slik den er utviklet tidligere i skriftet. Det er ett unntak: Kirkestyret i indre anliggender, som Musæus foreslår å gi tilbake til kirken. Helst skulle også dette vært bestemt i Grunnloven, men slik Musæus forstår Grunnloven, er det ikke noe i den som forhindrer at det indre kirkestyret gis tilbake til kirken. ⁷⁸⁹

Musæus tar utgangspunkt i prinsippet om religionsfrihet og i en religionsforståelse som gjør tvang i religionssaker uakseptabelt. Dermed er religiøs tvang nedbry-

783 Ibid., s. 63–64.

784 Ibid., s. 77–78.

785 Ibid., s. 78.

786 sst. *Kursiv* gjengir her sperret trykk i originalen.

787 Ibid., s. 78–79 med henvisning til Mgb. 1840, No. 253. Min kursivering.

788 Ibid., s. 80–81.

789 Ibid., s. 84–85.

tende for både individ, stat og kirke. Fordi det er religiøs enhet i Norge, er det ikke uakseptabelt at staten anordner og styrer «den herskende Religions» ytre anliggender. Men Musæus kan ikke være med på at staten skal styre kirkens indre anliggender. Der er Musæus mer konsekvent enn Schlegel og andre som før ham har tatt utgangspunkt i en tilsvarende forståelse av religion og religionsfrihet. Kirke og religion har stor betydning for staten, men bare hvis religionen ikke er forbundet med tvang. Fri religiøs overbevisning er av det gode for staten. Det er religiøsiteten, mer enn en bestemt positiv religion, som er av betydning for staten og samfunns-moralen. Kirke og stat er vesensforskjellige korporasjoner med ulike formål og ulike midler til å oppnå hver sine formål. Derfor må kirken styre seg selv (ved geistligheten) i indre anliggender.

Del IV

Det teologiske og det
rettslige normsystemet
i konflikt

10. Konfliktpunkter mellom statsrettslig begrunnet religion og teologisk begrunnet kirkelig autonomi

Så langt har den teologisk-kirkelige diskursen (5.2) og den statsteoretiske diskursen (kap. 6–9) blitt analysert hver for seg. Men det var mange overlappende temaer mellom diskursene. I del IV analyseres noen viktige og instruktive spenninger og konflikter mellom den statsteoretiske og den teologisk-kirkelige diskursen.

Spørsmålet om mulighetene for større kirkelig autonomi i rammen av en statsreligion var ett slikt overlappende tema. Dette var et tydelig konfliktpunkt mellom diskursene, med strid om det var jussen eller teologien som skulle sette premisene, og med forholdet mellom den verdslige makt og den religiøse makt som et underliggende tema. Anders Sandøe Ørsted gikk med sin avhandling *Behøver den danske Kirkeforfatning en omgribende Forandring?* (1826) inn i diskusjonen av denne konflikten fra statsteoretisk synsvinkel, men i dialog med teologer som H.N. Clausen (10.1, jf. innledningen til 5.2).

Forholdet mellom juss og teologi som ulike normsystemer ble særlig konfliktfylt i spørsmålet om fraskiltes vielse. Hvem hadde definisjonsmakten i forståelsen av ekteskapsinstitusjonen? Hvilke normer hadde forrang og kunne avgjøre hvilke skilsmisser som var legitime, og når det var legitimt å inngå nytt ekteskap? Forholdet mellom rett og religiøse normer belyses i kapittel 11 ved to eksempler: spørsmålet om forholdet mellom kirketukt og strafferett, og spørsmålet om fraskiltes vielse som er hovedeksempelet. Spørsmålet aktualiserte ikke bare forholdet mellom jussen og teologien, men også spørsmålet om statens forpliktelse på kristne verdier så lenge den holdt seg med en statsreligion og regnet seg som en kristelig stat. Forståelsen av «den christelige Stat» sto også på spill.

10.1 ANDERS SANDØE ØRSTED: BEHØVER DEN DANSKE KIRKEFORFATNING EN OMGRIBENDE FORANDRING? (1826)

Anders Sandøe Ørsteds avhandling fra 1826 er det bidraget fra juridisk side som skarpest og mest eksplisitt identifiserer konfliktpunktene mellom en statsrettslig begrunnet statsreligion på den ene siden og teologisk og kirkelig begrunnede ønsker om å gi statskirken større selvstyre og innføre en kirkeforfatning på den andre.⁷⁹⁰ Avhandlingen drøfter utførlig mulighetsbetingelsene for større kirkelig autonomi ut fra en statsteoretisk synsvinkel. Ørsted viser i denne avhandlingen også at han er fortrolig med begrepet «den christelige Stat», som vi kommer tilbake til i kapittel 11.3 og 13. Det er all grunn til å regne med at denne teksten, i likhet med andre tekster av Ørsted, ble lest og tillagt vekt i norske sammenheng. Ørsted hadde nær kontakt med og betydning for norsk juss (8.7.1) og sto i livlig litterær utveksling med det norske juridiske miljøet, i alle fall fram til 1840-årene. Det er også konkrete vitnesbyrd om at teksten var kjent, både i marghenvvisninger i avskrifter av Frederik Stangs forelesninger i alminnelig rettslære (8.1.1) og i oversikten over biblioteket til en sentral jurist som U.A. Motzfeldt.⁷⁹¹ Ørsted bygger på det premissgrunnlaget han la i avhandlingen *Om Religion og Stat* i 1807, men også på hans forståelse av gjeldende rettstilstand i forholdet mellom stat og religion, slik

790 Ørsteds avhandling gikk over to nummer av Juridisk Tidsskrift i 1826. Første del av avhandlingen (hefte 1, s. 213–288) handlet vesentlig om betydningen av presteeden for prestenes forpliktelse på kirkens symbolske bøker. Andre del handlet om kirkens krav på større indre selvstendighet (hefter 2, s. 250–304). Her siteres avhandlingen etter Troels Jørgensens utgave i *Blandede Skrifter i Udvalg*, Ørsted 1933 [1826]. Avhandlingens første del omfatter her s. 331–376, andre del omfatter s. 376–409.

Jens Rasmussen har lest Ørsteds avhandling i konteksten av den danske kirkestriden, den danske kirkeforfatningsdebatten og den danske debatten om forholdet mellom stat og kirke, Rasmussen 2009, s. 116–120. Rasmussen behandler første del av Ørsteds avhandling mest utførlig, mens andre del av avhandlingen er mest relevant ut fra mitt siktemål. Rasmussen registrerer at Ørsted holder på enheten mellom kirke og stat, at han avviser Clausens kollegialistisk inspirerte representative kirkeforfatning, men at han har en holdning «karakteristisk for embedsstandens religiøse tolerance», *ibid.*, s. 116. Rasmussen gjennomgår Ørsteds tolkning av lovgivningen om fremmede religionssamfunn og mener Ørsted her underbetoner betydningen av den eksisterende lovgivningen i landet. Samtidig medgir han at Ørsteds fortolkning gjenspeiler «virkelighedens administration og lovgivning i slutten af enevælden», *ibid.*, s. 118–119.

791 I auksjonskatalogen over U.A. Motzfeldts boksamling fra 1866 inngår som nr. 84 «Juridisk Archiv fra 1820–1840 af Ørsted. 35 Bind (et bind mangler)», [Motzfeldt] 1866. Juridisk Archiv kom ut til 1812, deretter Nyt juridisk Archiv i årene 1812–1820. Det tidsskriftet som Ørsted redigerte og utga fra 1820 og framover, het Juridisk Tidsskrift, Erslew 1853, s. 678–679 og må være det som er omtalt i auksjonskatalogen. Motzfeldt eide altså – med 35/36 sannsynlighet – det tidsskriftbindet som inneholdt Ørsteds avhandling.

han framstilte det i sin *Haandbog over den danske og norske Lovkyndighed*, annet bind, som kom i 1825.

Avhandlingen ble til som et svar på H.N. Clausens bok om *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus* fra 1825 (se 5.2). Det var det samme verket som forårsaket kirkekampen omkring Grundtvig og *Kirkens Gienmæle* (1825). Denne debatten var godt kjent i Norge og fikk betydning for den kirkelige reformdebatten. Det er kjent at Grundtvig ble dømt til sensur etter denne kirkestriden, men det var ikke bare Grundtvig som fikk restriksjoner etter sine innlegg i striden. Toppembetsmannen Ørsted fikk også begrensninger i sin frihet til å publisere, angivelig fordi han skulle ha begitt seg inn i teologiske spørsmål i sitt innlegg i striden, men kanskje ikke minst fordi han som regjeringens fremste juridiske rådgiver ikke burde uttalt seg mens Clausens injuriersak mot Grundtvig ikke var avgjort.⁷⁹² I vår sammenheng er den konkrete danske striden av mindre betydning.⁷⁹³

Det mest betydningsfulle for min undersøkelse er hvilke følger Ørsted trekker av at staten er en *kristelig stat*⁷⁹⁴, i diskusjonen med Clausen og hans krav om større indre selvstendighet for kirken. For å realisere større kirkelig selvstendighet ønsket Clausen å forene en representativ presbyterial-synodal kirkeforfatning med en biskoppelig ordning.⁷⁹⁵ Hver menighet skulle ha et presbyterium bestående av valgte representanter for menigheten, ledet av menighetens prest(er). Clausen ønsket også synodale organer i form av kretssynoder. Presbyterier og synoder var allment utbredt i de reformerte kirkene. I tillegg viste Clausen til den svenske kirkeforfatningen hvor det i hvert stift var et konsistorium, bestående av biskopen, domprosten, teologiske professorer og/eller lektorer ved gymnasiet. Geistligheten hadde også sitt eget hus i den svenske riksdagen, bestående av biskopene og pastor primarius i Stockholm, og et antall prester valgt fra stiftene. Dette anså Clausen som en form for nasjonalsynode. På toppen ønsket Clausen et geistlig overkonsistorium som kunne ha ansvar for kirkesakene overfor Kongen. Dette var et sentralt punkt for Clausen. Kirkeforfatningen var ikke brakt til konsekvens «naar de geistlige Sager maae gaae igjennem et verdsligt Regjerings-Collegium».⁷⁹⁶ Kirken måtte ha den samme rett som andre hovedkorporasjoner i staten til å ha umiddelbar adgang til Kongen. Clausen bestred ikke Kongens rett til å styre kirken. Hen-

792 Rasmussen 2002, s. 99, jf. Koch 1896, Dahl 1929, Grane 1980.

793 Denne striden er nylig gjennomgått av Jens Rasmussen i flere arbeider, Rasmussen 1999, s. 68–82, 2002, s. 95–101 og 2009, s. 110–120.

794 Nærmere om bruken og forståelsen av uttrykket «den christelige Stat» i kap. 13.

795 For det følgende Clausen 1825, s. 251–259.

796 Ibid., s. 258.

sikten var å forene «Kirkens indvortes Selvstændighed [...] med den udvortes Afhængighed af Regjeringen; [...]».

Alt udgaaer fra Menighederne, gaaer igjennem Geistligheden, og ender sig i det fælleds Overhoved for Stat og Kirke; Menigheden bruger sin christelige Frihed til at udtale sin Mening og sit Ønske, Geistligheden sin Indsigt og Anseelse til at styre og rette, Kongen sin Magt og Myndighed til at auctorisere og sanctionere.⁷⁹⁷

Det var særlig to elementer i Clausens kirkeforfatningsforslag Ørsted grep fatt i, det særskilte geistlige kollegiet og menighetsrepresentasjonen eller presbyteriet.⁷⁹⁸ Ørsted så ikke hva som ble vunnet ved at et geistlig kollegium skulle overta den myndigheten som statens verdslige embetsmenn i kansellet innehadde. Den høyeste makten i både kirkelige og borgerlige anliggender måtte være samlet på ett sted. Dette kunne ikke være hos et geistlig, men måtte være hos et verdslig overhode, altså Kongen. Ørsted argumenterte for at også det kollegium som var Kongens nærmeste rådgivere i slike saker, ut fra samme betraktning, skulle bestå av «verdslige Mænd». Han listet opp en rekke saker hvor ikke bare geistlig innsikt, men også innsikt i de borgerlige forhold og statsstyret var nødvendig, slik som kirkens eiendomsforhold, skole- og fattigvesen. Disse sakene gjaldt ikke «Religionen selv», men «hvad der, med Hensyn til samme, kan og bør gjøres gjeldende i den udvortes Verden».⁷⁹⁹ Mange av sakene ville gripe dypt inn i de borgerlige forhold, noe som ville friste de geistlige til å gripe inn i den borgerlige regjering. Dette ville «baade [...] være forstyrrende for Statsvellet og i sine Følger fordærlig for Religion og Kirke».⁸⁰⁰ Ørsted legger her til grunn et tydelig subordinasjonsprinsipp, at kirken er underordnet statens øverste myndighet og/eller dens lovgivning.⁸⁰¹ På

797 Ibid., s. 258–259. Rasmussen 2009, s. 110–111 har oppfattet Clausen slik at han foretrekker den presbyterial-synodale representative kirkeforfatningen, men har da ikke tatt hensyn til Clausens følgende gjennomgang av den svenske kirkeforfatningen, og at han lager en syntese av en presbyterial-synodal forfatning og den svenske kirkeforfatningen ved at den presbyterial-synodale forfatningen blir supplert med et geistlig overkonsistorium. Dette ble Clausens foretrukne løsning.

798 Ørsted henviser i sin gjengivelse av Clausens synspunkter en bloc til Clausen 1825, s. 210–280, Ørsted 1933 (1826), s. 376–377.

799 Ørsted 1933 (1826), s. 377.

800 Ibid., s. 378.

801 Dette prinsippet var ifølge Martin Heckel grunnlaget for statskirkeretten helt fra absolutismen, via den franske revolusjon, til de konstitusjonelle monarkiene i det 19. århundre og demokratiene i det 20. århundre. Det er et grunnleggende prinsipp for de moderne statenes forhold til religion og kirke. Heckel 1997, s. 447–450 om subordinasjonsprinsippet med tanke på tyske forhold og utviklingen i Tyskland.

den annen side forutsatte Ørsted at geistligheten var hørt i sakenes teologiske eller kirkelige aspekter, ved at «vedkommende geistlige Øvrigheders Betænkning» var innhentet. Ørsted viste til at geistligheten etter gjeldende regler og prosedyrer hadde stor innflytelse i slike saker. Dessuten forutsatte Ørsted at de verdslige embetsmenn som skulle avgjøre slike saker, hadde tilstrekkelig kirkelig sans:

Ingen, hvem en vigtig Deel af de offentlige Anliggendes Bestyrelse, i Særdeleshed af deres, der komme i Forbindelse med Religionen, betroes, bør være uden den religiøse Sands, [...] og, selv hvor denne mangler, vil dog Erkjendelsen af Religionens og de kirkelige Indretningers Vigtighed for Statsvellet samt Hensyn til den eengang indførte og befæstede i den hele borgerlige Forfatning indgribende lovmæssige Orden være en Garantie imod Geistlighedens og Kirkens Forurettelse.⁸⁰²

I en fotnote erklærte Ørsted de tre klassiske teoriene om kirkens forhold til staten⁸⁰³ for utilstrekkelige. Verken det «hierarchiske» systemet, hvor den verdslige makt var underordnet den geistlige, eller territorialsystemet, hvor omvendt den geistlige makt var underordnet den verdslige, kunne bringe stat og kirke i det rette forhold til hverandre. Det kunne heller ikke

Collegial- eller Ligheds-Systemet, hvorefter hverken Kirken er over Staten eller denne overhiin, skjøndt begge kunne have overdraget den øverste Ledelse af deres Anliggender til et fælles Overhoved, der da faaer en dobbelt i sig forskjellig Egenskab, som Regent og som Overbiskop [...].⁸⁰⁴

Ørsteds løsning ser ved første øyekast ut til å ikke avvike vesentlig fra det han beskriver som kollegialsystemet, vel å merke hvis ledelsen av statens og kirkens anliggender var overdratt til et felles overhode:

Kun derved, at den høieste Ledelse af de borgerlige saavel som af de kirkelige Anliggender er paa eet Sted, men at der og findes en ligesaa ren og ærlig

802 Ibid., s. 380.

803 Martin Heckel mener det er uriktig å karakterisere teoriene som «kirkerettsteorier». «Sie waren vielmehr *rein staatsrechtliche Theorien* [...]. Es ging ihnen um das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zum Staat im Wandel des Rechtsdenkens und Rechtssystems.» Heckel 2012, s. 17–18. Lars J. Berge 2001, s. 21 omtaler dem som «stats- og kirkerettslige teorier som ønsket å legitimere det bestående fyrstelige kirkestyret», mens Christoph Link, 2010, s. 102–106, kaller de tre teoriene «Leittheorien» for bestemmelse av «das landesherrlichen Kirchenregiments». Jeg kaller dem «statskirkerettslige» teorier, der det er behov for en kort henvisning.

804 Ørsted 1933 (1826), s. 380, note 2.

Omhue for Folkets religiøse og moralske Tarv som for dets borgerlige Vel, kan Sammenstød og Strid undgaaes, uden at enten Kirke eller Stat taber sin Selvstændighed.⁸⁰⁵

Hovedforskjellen er at Ørsted ikke ser ut til å regne med noen overdragelse av kirkeledelsen til statsoverhodet. Ørsted regner med en form for gjensidig selvstendighet mellom stat og kirke, samtidig som staten er overordnet kirken når det gjelder beslutningsmyndighet. Ørsted legger også stor vekt på at de verdslige beslutningstakerne må ha sans for og respekt for kirkens betydning. At de verdslige beslutningstakerne har religiøs sans, og at prosedyrene sikrer geistlighetens innflytelse, bidrar til å sikre kirken mot forurettelse. Dette gjorde Ørsted også gjeldende med hensyn til geistlige embetsutnevnelser.⁸⁰⁶ Ørstedes syn lå nærmere den posisjonen som hans yngre samtidige, professor i lovkyndighet i København J.L.A. Kolderup-Rosenvinge (1792–1850), karakteriserte som «det blandede System eller Eenheds-Systemet» der kirke og stat utgjorde (eller burde utgjøre) en enhet, en «christelig Stat».⁸⁰⁷

En annen gruppe saker gjaldt «dogmatiske stridigheter, rituelle og liturgiske Indretninger». Ørsted kunne ikke se at Kongen fikk mange slike saker å ta stilling til. Det ville særlig handle om innføring av nye autoriserte «Lære- eller Andagtsbøger». Disse ville alltid bli utarbeidet av geistlige. Det kunne ikke skade at det ved siden av dette teologiske skjønn, som alltid ble innhentet, også ble gjort vurderinger ut fra et «Overblik paa de retlige og borgerlige Forhold». De verdslige beslutningstakerne skulle ikke ha noen myndighet til å overprøve de geistlige, men ville kunne «fremsette Bemærkninger til nærmere Prøvelse af geistlige Mænd».⁸⁰⁸

Det andre elementet i Clausens kirkeforfatningsbok som Ørsted tok opp til drøfting, var forslaget om en menighetsrepresentasjon (presbyterium). En viktig oppgave for denne representasjonen var å ha innflytelse på presteansettelser. Denne valgretten uttalte Ørsted seg imot. Han mente også at forholdet mellom det geistlige kollegiet og «de locale Kirkeraad» var uklart hos Clausen. I viktige saker mente han begge måtte samvirke. Det var for Ørsted ikke tenkelig å innføre liturgiske forandringer eller nye lærebøker uten at menighetene samtykket, men heller ikke

805 Ibid., s. 380–381, note 2.

806 Ibid., s. 384–385.

807 Kolderup-Rosenvinge 1838, s. 35, 38–39. Kolderup-Rosenvinge henviser til Ørstedes avhandling fra 1807/1815, men ikke til 1826-avhandlingen i denne sammenheng. Han ser likevel ikke ut til å regne Ørsted som representant for enhetssystemet uten videre, s. 39, note t. Kolderup-Rosenvinge hadde reservasjoner mot enhetssystemet, som støtte på «adskillige Vanskeligheder» når det skulle gjennomføres «i Virkeligheden». En viktig hindring var kirkens splittelse i ulike konfesjoner.

808 Ibid., s. 381.

uten at regenten ga autorisasjon. Men dette ble allerede ivaretatt i den nærværende ordningen. Ørsted nevner innføringen av «evangelisk-christelig Psalmebog» som eksempel. Ørsted mente innføring av lokale kirkeråd ga mer «tilsyneladende end virkelig» frihet, og at faren for at et mindretall kunne binde et flertall, var stor.⁸⁰⁹

Begrepet «den christelige Stat» dukker opp eksplisitt hos Ørsted i hans drøfting av kirketuktspørsmålet.⁸¹⁰ Clausen ville innføre en kirketukt uten borgerlige følger, men Ørsted hevdet at en kristelig stat *måtte* følge opp kirketuktsanksjoner med borgerlige følger, og at det var utenkelig at en borger som var under kirkens tukt kunne opprettholde sin borgerlige ære uavkortet i en kristelig stat. Ørsted trakk den konsekvens av dette at kirketukten ikke burde fornyes eller gjenopplives.⁸¹¹

Endelig drøftet Ørsted forholdet mellom Kongens egenskap av *statsoverhode* og *kirkeoverhode*, og skillet mellom det *advortes* styre og *det egentlige kirkeregimente*.⁸¹² Han fant skjelningen lite relevant for et land med religionsenhet. I stater med religionsulikhhet – særlig mellom fyrste og folk, anerkjente han skillet betydning. Ørsteds syn innebar ikke at Kongen skulle ha en uavgrenset makt i kirkelige saker, heller ikke de verdslige embetsmenn. Ørsted forutsatte religionsenhet og at staten var en kristelig stat. Selv om den øverste myndigheten i kirkesaker lå hos Kongen og et kollegium av verdslige rådgivere, forutsatte Ørsted at geistligheten skulle høres og/eller at forslagene ble utarbeidet av geistligheten når det gjaldt «det egentlige kirkeregimente», liturgier, lærebøker i religionen, salmebøker mv. Ørsted presiserte også at nye liturgier, lærebøker og salmebøker ikke måtte innføres mot menighetenes vilje. Ørsted sto med andre ord for et pragmatisk statskirkelig styre hvor statlige myndigheter tok de formelle beslutningene, men lyttet til kirke og menighet som fikk vesentlig innflytelse.⁸¹³ Ut fra denne tankegangen var det ikke ønskelig for staten, men heller ikke nødvendig for kirken, å etablere nye kirkelige organer som skulle ivareta en «kirkelig selvstendighet».

809 Ibid., s. 385–388.

810 Ibid., s. 388–394, se særlig s. 390–391. Det var ikke bare Clausen som ville fornye kirketukten. I Norge forelå biskop Bechs kirketuktsforslag (Bech 1821) og Treschows lovforslag (Proposition 1821) som ville gjenopplive kirketukten, Seierstad 1923, s. 117–119, 134–140, Oppegaard 1998, s. 60–74.

811 Ørsted argumenterte mot gjeninnførelse av kirketukten også året før, Ørsted 1825, s. 36. Her gikk argumentet ut på at kirken ikke «hos os» var «et vilkaarligt Selskab» hvor man kunne melde seg ut og inn som man ville. Dette til forskjell fra «[d]en ethvert Selskab [...] tilkommende Ret til at udstøde de Medlemmer, som vise sig uværdige».

812 Ørsted 1933 (1826), s. 394–398.

813 Av Ørsted 1822, s. 345 går det fram at han forsto lovgiveren i disse statene som en «christelig Lovgiver».

Med sitt grunnsyn på forholdet mellom geistlig og verdslig myndighet i kirkelige spørsmål skrev Ørsted seg inn i en statsrettslig tradisjon som la den øverste myndigheten over kirken i Kongens hender, men som samtidig regnet Kongen – og de verdslige embetsmenn – som forpliktet til å ivareta kirkelige hensyn. Det siste var en side også ved den statskirkerettslige teorien som gikk lengst i å betrakte kirkestyret som underordnet den verdslige regenten, den territorialistiske teorien. Dette har ofte blitt oversett. Kirkestyret var heller ikke hos territorialistene en ubegrenset verdslig majestetsrettighet. Med kirkerettshistorikeren Christoph Links ord:

Allerdings stellen auch die Territorialisten dem Landesherrn keinen Freibrief zum willkürlichen, allein an der Staatsräson orientierten Umgang mit Kirche und Religion aus: Zum einen verpflichtete der Herrschaftsvertrag den Fürsten ja auch auf die Beachtung der biblischen Gebote, und das hiess hier: auf die Wahrung der Bekenntnisgrundsätze bei der Gestaltung der Kirchenverfassung und bei der Führung des Kirchenregiments.⁸¹⁴

For å oppsummere Ørsteds diskusjon med Clausen: Ørsted var ikke enig med Clausen i at det var nødvendig med større selvstendighet for kirken. Kirkens legitime krav på selvstendighet i dogmatiske, rituelle og liturgiske spørsmål var ivare tatt innenfor Kongens kirkestyre. Dessuten betvilte Ørsted at Clausens forslag om et geistlig kollegium og en menighetsrepresentasjon ville medføre større selvstendiggjøring av kirken, så lenge det øverste kirkestyret fortsatt ble forent med det øverste statsstyret hos Kongen. Staten var en kristelig stat og dermed forpliktet på kirkens lære enten det var verdslige eller geistlige som hadde den øverste avgjørelsesmyndigheten.

814 Link 2010, s. 104. «Territorialistene gir ikke noe fribrev til landsherren, til vilkårlig omgang med kirke og religion, bare orientert ut fra statsklokskap (raison d'etat): For det første forpliktet herredømmepakten fyrstene til å ta hensyn til de bibelske budene, og det betød her: til å bevare bekjennelsesgrunnsetningene ved utforming av kirkeforfatningen og ved utøvelsen av kirkestyret.» (min oversettelse), jf. Berge 2001, s. 23–24, som ser avgrensningen av fyrstens myndighet i forhold til det «indre kirkestyret» hos territorialistene, men som ikke gir like klart uttrykk for at territorialistene regnet med en bekjennelsesmessig eller kirkelig forpliktelse for fyrsten ut fra herredømmepakten.

Denne forpliktelsen ligger inne i den dansk-norske Kongeloven av 1665 hvor Kongen «ingen anden hoffved og dommere kiender offver sig enten i Geistlige eller Verdslige Sager uden Gud alleene» (II), men som likevel var forpliktet til å «ære, tiene og dyrcke den eene rette og sande Gud» etter Guds «hellige og sande ord» og «den Augsburgiske confession», og «ved samme reene og uforfalskede Christelige Troe holde Landsens Jndbyggere og den vældeligen haandhæffve og beskierme i disse Lande og Riger mot alle Kiettere, Sværmere og Guds bespottere» (I), Kongeloven 1665, s. 287.

Eller sagt med andre ord enn Ørsteds: å erstatte det verdslige kollegiet (kanselliet) med et geistlig kollegium i kirkestyret ville heller innebære en form for klerikalisering av kirkestyret, enn en selvstendigjøring av kirken. På samme måte ville det å innføre en menighetsrepresentasjon for å velge prester bare innebære at man flyttet (den kirkelige) lekmannsinnflytelsen fra et kollegium bestående av verdslige embetsmenn, til andre lekmenn, valgt av den enkelte menighet, noe som snarere ville være en slags demokratisering eller folkestyre, enn et bidrag til kirkelig selvstendigjøring.

Ørsteds argumentasjon for det statlige og kirkelige legitime ved et statlig kirkestyre må antas å ha hatt stor betydning i norsk sammenheng ut fra Ørsteds generelt store innflytelse på norsk rettsvitenskap. Ytterligere en indikasjon på kontakten mellom det danske og det norske er at Ørsted i avhandlingen viste til den norske Grunnloven som belegg for at det norske folk ikke hadde ønsket å endre på tingenes tilstand fra Kongeloven og Christan den femtes lov av når det gjaldt religionen. De ønsket «en almindelig og offentlig Udøvelse af den evangelisk-christelige Religion».⁸¹⁵ H.N. Clausens bok fra 1825 utgjorde en viktig inspirasjonskilde for de norske prestenes forslag om endringer i kirkeforfatningen fra 1840 av. At Ørsteds avhandling fra 1826 har hatt en tilsvarende funksjon for norske jurister, er ingen dristig antakelse, skjønt de eksplisitte henvisningene til Ørsted oftest var til avhandlingen fra 1807/1815. Frederik Stang, men også andre norske jurister, tenkte om stat og religion i lignende baner som Ørsted. Dette kommer mest direkte til syne i referatene fra Frederik Stangs forelesninger i alminnelig rettslære fra 1830 (8.1.1).

815 Ørsted 1933 (1826), s. 336–337.

11. Det teologiske og det rettslige normsystemet i konflikt: fraskiltes vielse og den kristelige stat på 1840-tallet

Omkring 1840 hevdet flere teologer og geistlige i Norge at statens lover og rettspraksis på flere punkter var i uoverensstemmelse med bibelske og teologiske normer. Problemene som denne tendensen til sekularisering av jussen skapte, gjorde seg særlig gjeldende innenfor ekteskapsretten, men også på enkelte punkter i strafferetten. Flere hevdet at disse formentlige normkonfliktene var en belastning på forholdet mellom kirke og stat, ja, at det utgjorde en trussel mot staten som «christelig Stat».⁸¹⁶

Fra midten av 1700-tallet var lovgivningen i stadig større grad unndratt teologenes innflytelse. Særlig på ekteskapsrettens område oppsto det fra 1790-tallet av sprik mellom den faktiske rettsstilstanden og normene som kirken anså som forpliktende. Omkring 1840 kom dette til uttrykk i konkrete saker. Særlig belastende ble dette i spørsmålet om fraskiltes vielse. Staten forvaltet både skilsmisseretten og tillatelser til å inngå nytt ekteskap. Geistligheten måtte gjennomføre alle tillatte vielser etter kirkens ritual også når staten tillot nytt ekteskap der det tradisjonelt var i strid med de kirkelige normer. Dette førte til at enkelte prester vegret seg mot å vie fraskilte. Ifølge de samme prestene viste dette at forholdet mellom stat og kirke var i ferd med å bli problematisk, og at det var behov for reformer.

I fortsettelsen undersøkes forholdet mellom rett og religiøse normer, belyst ved spørsmålene om forholdet mellom kirketukt og strafferett og om fraskiltes vielse slik det kom til uttrykk omkring 1840.

Både teologer, jurister og politikere oppfattet den nye norske staten som en «christelig Stat». Den evangelisk-lutherske religion skulle etter 1814 fortsette å være et av de viktigste enhetsskapende elementer i samfunnet slik den hadde vært under eneveldet. Grunnlovfestingen av den som «offentlig Religion» gjorde den fortsatt til en del av statens fundament.⁸¹⁷ Særlig fra omkring 1840 viste det seg at

816 Kapittelet er tidligere publisert som Aschim 2017a.

817 Jf. 8.2.2.

teologene ikke alltid var enige med juristene og politikerne om hvilke konsekvenser dette skulle ha for rettsordningen i staten, og hvilket forhold det skulle være mellom religionens normer og normene som var nedfelt i statens lover.

11.1 JUSS OG TEOLOGI FRA REFORMASJONEN TIL 1814

Fra reformasjonen og fram til ca. 1750 hadde teologien hatt avgjørende normerende innvirkning på statens lovgivning. Teologer, særlig de teologiske professorene ved universitetet i København, ble brukt som premissleverandører og rådgivere når lover skulle utformes. Teologiske premisser og betraktninger ble lagt til grunn på et vidt felt og fikk betydning for utforming av ekteskapsrett, strafferett og enkelte områder av formueretten (spørsmål om renter o.l.), i tillegg til den retten som angikk kirken og religionen. Prestenes rolle ved henrettelser av forbrytere ifølge Kirkeritualet av 1685 er et eksempel på «hvor tett forbundet kirke og rettsvesen var helt frem til modernitetens gjennombrudd». ⁸¹⁸ Guds lov slik den forelå i Moseloven, ofte omtalt som «mosaisk rett», ble ansett som en positiv guddommelig rett og som normerende for statens lover. Også i utforming av rettspraksis og i forbindelse med konkrete rettssaker ble teologer rådspurt som sakkynndige. Tilstanden på 1500- og 1600-tallet har blitt karakterisert som at «juraen så at sige [er] underordnet teologien». ⁸¹⁹

Fra omkring midten av 1700-tallet begynte en prosess hvor den direkte teologiske innvirkningen på lovgivning og rettspraksis avtok. Det kom blant annet til uttrykk i at Kongen i stadig flere rettslige spørsmål unnlot å høre de teologisk sakkynndige, i spørsmål som angikk både strafferetten og ekteskapsretten. ⁸²⁰ Juristene utviklet et naturrettslig grunnlag for retten som gjorde oppstillingen av lover mindre avhengig av Bibelen, og som innebar et tydeligere skille mellom rett og religion. ⁸²¹ Denne selvstendigjøringen av jussen overfor teologien førte blant annet til en mildere praksis på flere områder av strafferetten, ⁸²² til liberalisering av rettspraksis i forbindelse med skilsmisse ⁸²³ og til avkriminalisering av «leiermål»

818 Leer-Salvesen 2016, s. 46.

819 Jørgensen 1994, s. 50.

820 Ibid., 59–60, og Johansen 2001, s. 72–75.

821 Sunde 2005, s. 246–248.

822 Om opplysningens og naturretts innvirkning på strafferetten, Tamm 1996, s. 211–233, Sunde 2005, s. 248–259. Strafferetten i Danske (og Norske) lov fra 1680-årene var påvirket av «mosaisk» rett. Systematikken fulgte dekalogen, de ti bud, ibid. 182–183. Om formildelse av straffer i praksis, Koch, 1914–1915, s. 328.

823 Johansen 2001, s. 64–113.

(samleie utenfor ekteskap).⁸²⁴ På 1790-tallet syntes det kristelige i «den kristelige stat» kraftig svekket gjennom en tilbaketrengning av teologiens betydning i samfunnet.⁸²⁵ Ideene fra den franske revolusjon slo igjennom i elitemiljøene i Danmark-Norge i det som har blitt karakterisert som «det fritænkernes tidsrum»⁸²⁶ eller «Oplysningens Højdepunkt».⁸²⁷ De mest vidtgående utslagene av dette ble moderert i restaurasjonstiden etterpå.⁸²⁸

11.2 KLARERE SKILLE MELLOM KIRKETUKT OG STRAFFERETT – KRIMINALLOVEN 1842

I eneveldets lovverk ble det religiøse og det verdslige livet betraktet som vevd inn i hverandre. Det kom til uttrykk i Christian Vs Norske Lovs (Norske Lov/NL) straffelov (6. bok). Viktige livsområder var regulert ut fra kirkelige prinsipper, og straffelovens disposisjon fulgte de ti bud. Offentlig skrift, som tilhørte kirketuktens midler, kunne idømmes som straff ved visse forseelser, særlig leiermål og ihjelliging av spedbarn. Ved kirkelige forseelser som manglende kirkegang kunne det ilegges bøtestraff. Kirke og Konge arbeidet sammen for å bekjempe synd og kriminalitet. Kirketukt supplerte verdslig straffeforfølgelse i et sosialdisiplinerende prosjekt hvor kirken og Kongen,

824 Eliassen og Sogner 1981, s. 96–97, Johansen 2001, s. 57.

825 Matzen og Timm 1891, s. 56: «Dog bidrog det fritænkernes Tidsrum i Slutningen af forrige Aarhundrede til at indskrænke den kirkelige Indflydelse, særlig i Ægteskabs Skilsmisse Sager.» Koch 1914–1915, s. 293 oppsummerer dette slik: «Revolutionstiden fik i Danmark langt større indflydelse på kirken end på staten, ikke således, at den fik magt til at forandre de kirkelige institutioner, men dens ligegyldighed for eller endog had til kristendommen øvede så stor virkning, at de 10 sidste år af århundredet i kirkelig henseende blev så gølge, som næppe noget andet tidsrum efter reformationen. Statsmændene havde, før revolutionen udbrød, indledt en reformperiode, der virkelig for en stor del løste tidens sociale opgaver, og de formåede at fortsætte, hvad der var begyndt, uden at lade sig påvirke af yderligt gående fordringer eller af reaktionen, som disse fremkaldte. – Men kirkens mænd havde givet efter på urette sted. De havde ikke været uvillige til reformer, men der var intet princip i disse, de havde virkninger, som deres ophavsmand ikke tænkte sig, og de svækkede modstandskraften uden at tilfredsstille dem, for hvis skyld de foretoges. (...) Alle samtidige vidnesbyrd stemmer overens i at vise os et sørgelig bilde af kirkelig forfald.»

826 Matzen og Timm 1891, s. 56.

827 Bjørn Kornerup i Pedersen og Kornerup 1951, s. 444ff. Neiiendam 1922, s. 295–374, har overskriften «Oplysningens Kulmination» over perioden 1790–1797. Også intellektuelt var teologi og kirke på defensiven i 1790-årene. Det tales gjerne om «Den store kirkekamp», Pedersen og Kornerup 1951, s. 444, Lausten 2004, s. 199ff. Se også Koch 1914–1915, særlig s. 259ff., jf. 290ff.

828 Eksemplifisert med utviklingen av ekteskapsretten med retts- og forvaltningspraksis nedenfor.

som hadde ansvar både for undersåttenes timelige og evige vel, hadde sammenfallende interesser.⁸²⁹

Med den nye kriminalloven fra 1842 ble det slutt på sammenblandingen mellom kirketukt og strafferett.⁸³⁰ Offentlig skrifte forsvant formelt ut av statens strafferepertoar etter å ha gått ut av praktisk bruk lenge før.⁸³¹ Geistligheten så stort sett positivt på at det ble slutt på den gamle sammenblandingen.⁸³²

I 1842 var ikke utformingen av lovene forankret i mosaisk rett som 150 år tidligere. Nyttetraktninger og prevensjonsteorier tok over for teologiske og metafysiske betraktninger om straff.⁸³³ Men mye av grunnstrukturen i den gamle straffretten ble beholdt. I normeringen av de fleste mellommenneskelige forhold fulgte den nye straffeloven også stort sett den bibelske tradisjonen. I vernet av religionen og «Sædeligheden» var det derimot markante endringer. Den religionen som skulle vernes, var i langt mindre grad konfesjonelt bestemt. Vernet om religionen gjaldt ikke bare «Statens offentlige Religion», men også de øvrige religionsretningene som var godtatt i riket. Den teologiske oppfatningen av øvrighet og samfunn fra reformasjon og ortodoksi som var innkodet i reformasjonstidens og eneveldets strafferett, preget ikke den nye straffeloven. Borte fra straffeloven var også regler som regulerte kirkegang og på andre måter ville bidra til å opprettholde kristen livsholdning og praksis.⁸³⁴

På enkelte punkter fant geistligheten den nye kriminalloven problematisk. I visse typer sedelighetssaker, særlig ved horsforbrytelser, hadde det tidligere vært offentlig påtale. Dette gjorde den nye kriminalloven slutt på. Fra geistlig hold ble det hevdet at staten ikke lenger håndhevet den kristne moral godt nok gjennom sine lover og sitt rettsvesen. Man hevdet at det var et rimelig krav til «en christelig Stat» at lovgivningen hvilte på kristelige grunnsetninger, eller i det minste ikke var i strid med dem. På dette, og angivelig på flere andre punkter i lovgivningen, mente man at dette kravet var «utilbørligen tilsidesat».⁸³⁵ Denne problemstillingen var

829 Oftestad 1998a, s. 65–67, Oppegaard 1998, s. 4, 8, 20–21, 28.

830 Bergan 1982, s. 56. Om sammenblandingen, Seierstad 1923, s. 3–4, Bergan 1982, s. 46–48, Jensen 1996, s. 8, Oftestad 1998a, s. 66–67.

831 Bruk av offentlig skrifte ved leiermålsforsøelser ble opphevet ved Forordning av 8.6.1767. Etter denne tid finnes det bare sporadisk i bruk, Bergan 1982, s. 54, Oftestad 1998a, s. 76, Oppegaard 1998, s. 48.

832 Bergan 1982, s. 55.

833 Leer-Salvesen 2016, s. 48 med henvisning til Johs. Andenæs.

834 Oftestad 1998a, s. 118–119.

835 Borgesyssels Provstiets geistlige Forening drøftet dette to ganger, i 1849 og i 1850, TTnK III 1851, 119–121, 344–346. Også et prestemøte i Tromsø i 1852 drøftet denne problemstillingen, TTnK IV 1853, 459–461.

allerede tidligere, og i langt større bredde, drøftet i forbindelse med spørsmålet om fraskiltes vielse.

11.3 FRASKILTES VIELSE OG «DEN CHRISTELIGE STAT»

11.3.1 Sandberg-saken og prestenes andragender 1839–1844

I 1839 søkte en fraskilt mann i Fredriksstad om giftetillatelse. Dette ble innvilget selv om det var i strid med anbefalingen fra soknepresten, Christian Juell Sandberg. Mannen og hans tilkommende hadde barn sammen. Etter lovens definisjon hadde de da drevet hor med hverandre. Nytt ekteskap var etter Norske Lov ikke tillatt på slike premisser. Etter Sandbergs syn kunne staten i visse tilfeller tillate ekteskap som ikke kunne godkjennes av kirken for å forhindre større onder. Dette tilfellet var etter hans oppfatning ikke et av disse, derfor hadde han frarådet giftetillatelse. Sandberg foreslo å løse problemet med ekteskap som ble tillatt av staten uten å kunne velsignes av kirken, ved å endre ritualet. Det ville forhindre at ekteskap som var mot den guddommelige lov, ble helliget ved kirkelig velsignelse. I stedet for det vanlige formularet skulle partene erklæres for ektefolk «*etter kongelig Bevilling og Landets Lov*». ⁸³⁶ Justisdepartementet tilsto imidlertid mannen giftetillatelse uten å referere til Sandbergs uttalelse. Sandberg fant at han av samvit-tighetsgrunner ikke kunne vie paret. Etter samtaler med prost og residerende kapellan tok kapellanen frivillig på seg å forrette vielsen. Dessuten døde mannens tidligere ektefelle, slik at han også etter kirkelig tenkning ble fri til nytt ekteskap. Med det kunne saken i og for seg vært løst.

Sandberg ønsket å understreke sitt prinsipielle standpunkt og sendte derfor en innberetning til Smaalenenes amt om det passerte. Det som falt ham særlig tungt for brystet, var at mannen var innvilget giftetillatelse uten klausul, på tross av betenkelighetene som var kommet fram både i Sandbergs erklæring og i erklæring fra amtet. Sandbergs redegjørelse førte til reaksjon fra Justisdepartementet, som påtalte at han anså seg «berettiget til at unddrage sig fra Opfyldelsen af de ham efter Lovgivningen paahvilende Pligter i saadanne tilfælde, hvor han ikke finder at kunne bringe disse i Harmoni med sin individuelle religiøse Overbevisning». ⁸³⁷ Gjennom Kirkedepartementet ble biskopen bedt om å irettesette Sandberg. Dette avslo biskopen. Sandberg fikk uttale seg på nytt og fikk støtte både av prosten, den senere kirkestatsråden Hans Riddervold, og av biskop Sørenssen i Christiania: Det Justisdepartementet kalte «individuell religiøs Overbevisning» var ifølge dem

⁸³⁶ MgbI. 27.2.1843, min kursivering.

⁸³⁷ MgbI. 27.2.1843.

alminnelig utbredt kirkelig lære i spørsmålet. Saken ble løst ved at den ble henlagt – uten å være behandlet i regjeringen, ser det ut til.⁸³⁸

Sandberg offentliggjorde en omfattende redegjørelse om saken i Morgenbladet i slutten av februar 1843. Her satte han den i forbindelse med stat–kirke-problematikken. Det var problematisk hvis lovgivningen i en stat stilte kirken i et slikt avhengighetsforhold til den verdslige, utvortes makt, at den ikke kunne røre seg med frihet. Dersom «det er kommen dertil, at det ikke forundes Lærerne i Menigheden at gjøre deres Embede rettelig fyldest efter Guds Ord og deres Samvittighed», synliggjorde det etter Sandbergs mening behovet for et forandret forhold mellom kirke og stat.⁸³⁹ I redegjørelsen offentliggjorde Sandberg hovedinnholdet i de offisielle skriv og uttalelser som var avgitt i sakens anledning fra Justisdepartementet, Kirkedepartementet, biskop og prost. Dette var første gang en norsk prest nektet å vie fraskilte som hadde lovlig adgang til ekteskap. Det var også første gang i norsk sammenheng at spørsmålet om fraskiltes vielse ble gjort til et problem i forholdet mellom stat og kirke.⁸⁴⁰

Sandberg var ikke den eneste som opplevde fraskiltes vielse som et konfliktområde mellom stat og kirke. Han hadde fått støtte fra prost og biskop. Han offentliggjorde sin redegjørelse etter oppfordring fra en prest som var i tilsvarende samvittighetskonflikt, og som hadde hørt rykte om Sandberg-saken. Saken utløste også flere reaksjoner i geistligheten. Sandberg selv døde 17. mars

838 Sakens aktstykker i Riksarkivet, KUD/A Dc 202 Ekteskapslovgivningen, legg [c]: «Dokumenter, der ligge forud for og nærmest have foranlediget den store Kirkekommissions Behandling af Sagen (1840–1859)», underlegg [1]: «Sognepræst Sandbergs Forhold i Anledning af en Vielse af 2de fraskilte Ægtefolk, der havde bedrevet Hor med hinanden».

839 Mgbl. 26.–28.2.1843.

840 Dagfinn Mannsåker i *NBL1*, bd. 12, 1954, s. 189. Sammenhengen mellom spørsmålet om fraskiltes vielse og spørsmålet om forholdet mellom stat og kirke er registrert i tidligere forskning, men betydningen av spørsmålet om fraskiltes vielse for forholdet stat–kirke i perioden fra 1840 og utover er ikke nærmere undersøkt i tidligere forskning i norsk sammenheng. Rasmus Slaattelid bruker Sandberg-saken som eksempel på den nye kirkelige selvbevisstheten overfor staten, Slaattelid 1922, s. 186. Hallgeir Elstad ser sammenhengen mellom spørsmålene, men begrenser seg til Sandberg-saken og etterfølgende drøftinger i Nedre Borgesysse Pastoralforening, Elstad 2000b, s. 467–469. Merete Wilhelmsen som har behandlet geistlighetens krav om endret skilsmisellovgivning, har bare tatt hensyn til det trykte materialet fra kirkekommissjonen av 1859 (1863) og behandlingen etterpå. Hun ser spørsmålets sammenheng med kirkeforfatningsspørsmålet, men dette blir ikke gjenstand for nærmere analyse, idet hennes sikte er å analysere de «Historiske forutsetninger for skilsmiselloven av 1909», Wilhelmsen 1977, s. 24–39. Hanne Marie Johansen bygger for det meste på Wilhelmsen i framstillingen av denne perioden, Johansen 2001, s. 129–131, 379 note 43 og 46. Heller ikke Ole Agnar Helland 1981, som analyserer en del av debatten i de geistlige foreninger fra 1846 og utover, har gjort noe særlig ut av denne synsvinkelen.

1843, like etter at artiklene hans kom på trykk, og fikk ikke fulgt sakens videre forløp.

Prestene i Bamble prosti sendte i juli 1843 inn et andragende.⁸⁴¹ De ønsket at borgerlig vielse ble innført for slike tilfeller, subsidiært alternativt vielsesformular. Dette andragendet ble sendt departementet via biskop Sørenssen som i sitt følgeskriv ikke kunne anbefale at man løste problemet ved å innføre borgerlig ekteskapsinngåelse. Han fryktet dette ville gi lettsindigheten ny næring. Sørenssen anbefalte heller en forandring i Kirkeritualet og henviste (som også Sandberg og Riddervold) til biskop Mynster i Danmark og hans forslag til forandring i det alminnelige formular.⁸⁴²

Ytterligere et andragende ble forfattet av sokneprest Hieronymus Heyerdahl og res. kap. William Sverdrup i Gran i november 1843.⁸⁴³ Det innkom til departementet i mars 1844. Før dette hadde Sverdrup sendt det rundt til alle biskopene med forespørsel om å la det sirkulere til presteskapet for underskrift av dem som sluttet seg til det. Heyerdahl og Sverdrups primære ønske var opphevelse av de lovene som tillot skilsmisse av andre grunner enn hor. Subsidiært ønsket de borgerlig vielse når det var andre skilsmissegrunder. Andragendet var også en søknad om å kunne nekte å innvie ekteskap for fraskilte av andre grunner enn hor. Biskopene og mange prester uttalte seg om andragendet enten ved å underskrive det eller ved betenkninger om det i løpet av 1844.⁸⁴⁴ Mange tiltrådte det, men det var også en del, særlig i Tromsø stift, som ikke kunne tiltre andragendet, blant annet biskop

841 KUD/A Dc 202 Ekteskapslovgivningen, legg [c]: «Dokumenter, der ligge forud for og nærmest have foranlediget den store Kirkekommissions Behandling af Sagen (1840–1859)», underlegg [2]: «Sognepræst Sverdrups Andragende med Videre».

842 Sørenssens følgeskriv, KUD/A Dc 202 [c][2], datert 14.7.1844. Sørenssen henviser til Mynsters ritualforslag, kap.6, § 98, se Mynster 1839c, s. 71–72, jf. Mynster 1839b, s. 86, og Mynster 1839d, s. 49. Forslaget var myntet på vielse av fraskilte utenfor de kirkelig aksepterte tilfellene. Mynster ville erstatte ordene «den hellige Ægteskabs-Stand» med bare «Ægteskab». Ordene om at dette er «aabenbare bekiendt for Gud og denne christne Menighed» ble forkortet til «aabenbare bekiendt». Ektefolkene skulle heller ikke forkynnes for «rette Ægtefolk at være baade for Gud og Menneskene, i Navn Gud Faders, Guds Søns og Gud den Hellig Aands. Amen». I stedet foreslo Mynster formuleringen «saa forkynder jeg Eder nu, efter *den lovlige Øvrigheds Anordning*, som Ægtefolk» ... (min kursivering). Ordene «Hvad Gud har sammenføiet, skal intet Menneske adskille» skulle sløyfes. Bønnen for brudeparet kunne også sløyfes. I Danmark ble dette tillatt brukt fra 1857, Lindhardt 1973, s. 251.

843 Andragendets tekst både i original og i flere avskrifter i KUD/A Dc 202 [c][2]. Originalen er ikke datert. Dateringen bygger på opplysninger i biskop von der Lippes brevveksling med Kirkedepartementet, arkivert samme sted.

844 Alle aktstykker vedrørende andragendet i KUD/A Dc 202 [c][2]. Fra biskop Riddervold i Trondhjem foreligger ingen uttalelse om andragendet. Hans syn var kjent for departementet gjennom Sandberg-saken.

Kjerschow i Tromsø.⁸⁴⁵ Biskop Neumann i Bergen fikk i oppdrag av Kirkedepartementet å gå igjennom erklæringene og komme med en anbefaling. Han anbefalte en tilstramming i skilsmisseretten i tråd med Heyerdahl og Sverdrups anliggende.⁸⁴⁶ Saken ble da henlagt i Kirkedepartementet.

11.3.2 Utviklingen av normkonflikten omkring fraskiltes vielse

Hvordan oppsto den normkonflikten prestene med Sandberg i spissen befant seg i, og som han og mange andre geistlige anså som en belastning på forholdet mellom kirke og stat?

Fra reformasjonen av var det samsvar mellom loven og kirkens normer for ekteskap og samliv, selv om ekteskapsretten ikke lenger hørte inn under rent kirkelig rett (den kanoniske rett). Skriften var norm for ekteskapsretten, og rettsreglene måtte utledes ved skrifttolkning. Ekteskaps- og skilsmisselovgivningen ble fastlagt ved ekteskapsordinansen av 1582 (gjeldende i Norge fra 1589).⁸⁴⁷ Hor, *desertio malitiosa* (ondsinnnet eller svikefull rømming fra ektefellen) og *impotentia* ble fastslått som gyldige skilsmissegrunner. Forut for ekteskapsordinansen hadde det blant reformasjonskirkenes teologer vært hevdet ulike oppfatninger om hva som var legitime skilsmissegrunner. Med ekteskapsordinansen la man det fast på Niels Hemmingsens syn (og nær Luthers) med de tre nevnte legitime skilsmissegrunnene. Ordinansens regler ble innkorporert i Norske Lov i 1687 (bok 3). Lovens regler gjaldt fortsatt på 1840-tallet og ble ikke avløst før ved skilsmisseloven av 1909 og ekteskapsloven av 1918. I 1542 ble det opprettet egne domstoler i ekteskapsaker, de såkalte tamperrettene eller kapittelrettene. Til å begynne med utgjorde de gamle domkapitlene denne rettsinstansen. Etter hvert ble den en blandet geistlig-verdslig rett som besto fram til 1797. Den behandlet alle ekteskaps spørsmål, også skilsmissesaker, og fikk med tiden fullmakt til å meddele separasjon og skilsmisse.⁸⁴⁸ Høringsinstansen i tvilsspørsmål var det teologiske fakultet i København. Presten skulle megle mellom uforlikelige ektefolk (NL 2–9–8). Ekteskapsrettens kirkelige legitimitet var sikret, og det var lite grunnlag for konflikt mellom stat og kirke på prinsipielt og strukturelt grunnlag.

845 I Tromsø stift var biskopen og 41 prester uenige med Heyerdahls og Sverdrups andragende. 6 prester var enige. Biskop Kjerschow viste til en avhandling av «Mag. Møller». Denne avhandlingen av H.U. Møller omtales nedenfor. Biskopene von der Lippe i Christianssand, Neumann i Bergen og Sørensen i Christiania var enige i andragendet, det samme var 15 prester i Christianssands stift. Det foreligger ikke erklæringer fra prester i de andre stiftene, KUD/A Dc 202 [c][2].

846 KUD/A Dc 202 [c][2].

847 Avsnittet bygger hvor ikke annet er anført på Johansen 2001, s. 46–64.

848 Dahlerup 1990, s. 394–395.

Etter hvert utviklet det seg en praksis hvor det ble gitt separasjon og skilsmisse ved kongelig bevilling som dispensasjoner fra lovens bestemmelser.⁸⁴⁹ Til å begynne med var det helst separasjonsbevillinger som ble gitt, på 1600-tallet i et fåtall enkeltstående tilfeller, mer regelmessig fra ca. 1720. Skilsmissebevillinger ble i liten grad gitt før 1770. Det dreide seg til å begynne med helst om dispensasjoner som fritok for den sedvanlige domstolsbehandlingen med all den skandale det medførte for de berørte. Men det egentlig problematiske ved denne dispensasjonspraksisen kom på et senere stadium, da skilsmisser ble bevilget også utenfor de lovbestemte skilsmissegrunnene, for eksempel på grunn av uforlikelighet mellom ektefellene. Fra 1750-årene ble ikke lenger teologisk fakultet hørt som sakkyndig instans i ekteskaps- og skilsmissesaker. Det juridiske fakultet ble nå sakkyndig høringsorgan.

I 1790-årene ble separasjons- og skilsmissebevillinger kurante kanselli-saker: Hvis man hadde levd separert fra bord og seng i tre år, kunne skilsmissebevilling forventes gitt. Fortsatt ble en del bevillinger gitt som fritak for lovens prosedyre, men ut fra bevillingene var det ikke mulig å vurdere om lovens skilsmissegrunner var til stede i det enkelte tilfelle. Liberaliseringen medførte en relativt stor økning i antall skilsmisser. Endringen i rettspraksis skjedde på grunnlag av en betenkning fra Høyesterett. Teologene ble ikke hørt. Teologiens innvirkning på rettsdannelsen og rettshåndhevelsen var dalende og nådde et lavmål i 1790-årene. Kirkelig jurisdiksjon i ekteskapsaker ble avskaffet i 1797. Tamperretten falt bort. Dermed var ikke lenger kirken med på å avgjøre skilsmissesaker. De ble for ettertiden avgjort av de ordinære, verdslige domstolene.⁸⁵⁰ Skilsmisse – ved både dom og kongelig bevilling – ga rett til å inngå nytt ekteskap. For den skyldige i hor var det en viss karantenetid. Endringene i rettspraksis hang sammen med endringer i ekteskapsforståelsen i opplysningstiden. Ekteskapet ble i større grad enn før oppfattet som en *kontrakt*, en overenskomst mellom ektefellene.⁸⁵¹

Fra et kirkelig synspunkt var 1790-tallets endringer i rettspraksis problematiske. Kirkelig vigsel var eneste lovlige form for ekteskapsinngåelse. Prestene var pliktige til å vie alle som hadde rett til det etter gjeldende kirkelige ritual, mens staten bestemte hvem som fikk skilsmisse og rett til nytt ekteskap uten at kirken var involvert i avgjørelsen. Det ble likevel ikke konflikter av den typen som oppsto i 1840-årene. Dels kan det skyldes at de nye tankene hadde et visst fotfeste hos den rasjonalistisk pregede geistligheten, dels at kirken og de geistlige var på defensiven i

849 Til det følgende: Johansen 2001, s. 64–114, Nellemann 1882.

850 Johansen 2001, s. 47, 365–366, note 2–3.

851 Ibid., s. 78–97, se også Witte jr. 1997.

1790-årenes ideologiske stormvær.⁸⁵² Under eneveldet var det dessuten lite aktuelt å påberope seg samvittigheten overfor loven, slik enkelte av 1840-tallets prester gjorde.

I 1810 hadde kirken kommet såpass til hektene at man forsøkte å få til en innstramming i skilsmissepraksisen.⁸⁵³ Biskop Münter i København henvendte seg til Kanselliet, og hans initiativ ledet til at det ble utstedt en forordning 18.10.1811.⁸⁵⁴ I denne forordningen ble det innført tvungen geistlig megling for alle som søkte om separasjon og skilsmisse. Sammen med biskop Bech i Christiania klarte Münter også å samle alle de danske og norske biskopene om et felles hyrdebrev i 1812 hvor de innskjerpet geistlighetens plikter overfor «uforligelige» ektefolk.⁸⁵⁵ Fra kirkelig side ble Forordningen oppfattet som et skritt i riktig retning. Etter 1814 fant ytterligere en viss innstramming sted. I 1826 bestemte regjeringen at de som ble skilt ved bevilling, måtte innhente særskilt giftetillatelse før de kunne inngå nytt ekteskap. Fra 1825 ble det også slutt på å innvilge skilsmisse ved bevilling i de tilfeller hvor det var mulighet for skilsmisse ved dom. Det er hevdet at dette førte til en mer restriktiv bevillingspraksis fra omkring 1830.⁸⁵⁶ I så fall har en viss liberalisering igjen funnet sted forut for Sandberg-saken. Denne saken viste at det i praksis ikke alltid ble tatt hensyn til de kirkelige instansenes votum i saker om giftetillatelse for skilte.

852 Johansen 2001, s. 118–119.

853 Avsnittet bygger hvor ikke annet er anført på Johansen 2001, s. 120–121.

854 Forordningens tekst i Schou 1812, s. 786–787. At forordningen var foranlediget ved Münters initiativ, er aktmessig dokumentert i anhang til Nellemann 1882, s. 120–130.

855 *Epsicoporum ecclesiae danico-noervegicae* [Biskopene i den dansk-norske kirke]: *Epistola encyclica ad clerum utriusque regni de officiis, qvæ edicto region D. XVIII octobris MDCCCXI promulgato sacrorum ministries itervm svnt injuncta* (Havniæ 1812). Dette var første og eneste gang alle dobbeltmonarkiets biskoper utstedte et felles hyrdebrev. Om hyrdebrevet se også Rørdam 1911–1913, s. 793–794, Seierstad 1923, s. 110–113. Brevveksling mellom Bech og Münter er trykt i *Historiske Samlinger* bd. 3, 1914, s. 330–350. Av slottsprest Pavels dagbøker går det fram at biskop Johan Nordahl Brun motstrebende skrev under, og at han i ettertid var glad hyrdebrevet var på latin, riktignok et dårlig latin, og dermed ikke tilgjengelig for noen stor allmennhet, Pavels 1889, s. 9–10, 24–25. Biskopenes hyrdebrev falt ikke i god jord i Kanselliet, Rasmussen 1925, s. 171. Johansen ser ikke ut til å være oppmerksom på hyrdebrevet.

856 Johansen 2001, s. 121–123. Hun har imidlertid ikke undersøkt bevillingspraksis for perioden 1831–1890, *ibid.*, s. 22. Hun bygger her på Nellemann 1882, s. 89–95 som ikke har gjort rede for kildematerialet sitt. Johansen hevder at den restriktive praksisen ble fulgt i perioden 1825–1890, men altså på usikkert grunnlag. Allerede Sandberg-saken tyder på at praksisen ikke var så streng omkring 1840. Antallet skilsmisser ved bevilling er imidlertid vanskelig å dokumentere på denne tiden. Det finnes tall fra noen år på 1850-tallet som viser en tydelig innstramming fra 1858.

Liberaliseringen av skilsmisseretten fra midten av 1700-tallet og utover kan tilskrives endringer i ekteskapsoppfatningen og sekularisering av ekteskapsjussen. Med dette kom statens rettspraksis i utakt med kirkens og teologiens normer på dette området. På Sandbergs tid var normkonflikten ytterligere skjerpet på grunn av teologiske endringer i synet på ekteskap og skilsmisse.

Mot slutten av 1830-årene ble det igjen oppslutning om en strengere fortolkning av Det nye testaments ord om ekteskap og skilsmisse. Ifølge denne strengere oppfatningen var hor eneste legitime skilsmissegrunn. Denne strengere fortolkningen kom via Danmark hvor det var diskusjon av problemet i 1838 og 1839. Sandberg viser til innlegg i denne diskusjonen som tydelig har inspirert ham til handlingene han foretok seg. Den nye og strengere fortolkningen kom til uttrykk i polemikk mot presten H.U. Møller som i 1838 publiserte en artikkel med tittelen «Sammenligning mellem den hellige Skrifts Udsagn og den danske Lovgivnings Bestemmelser om Ægteskabsskilsmisser og Adskiltes Indtrædelse i nyt Ægteskab».⁸⁵⁷ Møller hevdet at de danske lovene stemte overens med Skriften i disse spørsmålene. Han fikk motbør fra flere prester.⁸⁵⁸ Særlig fikk et bidrag av lektor i Sorø, theol. lic. Wilhelm Rothe, betydning i den norske diskusjonen. Han skrev en eksegetisk gjennomgang av stedene i Det nye testamente som handler om skilsmisse, hvor han imøtegikk Møllers forståelse av tekstene, og han gikk langt i å hevde at Jesus lærte ekteskapets uoppløselighet.⁸⁵⁹ Rothe igjen bygde på tyske eksegeter, særlig H. Olshausen. Både Sandberg⁸⁶⁰ og Riddervold⁸⁶¹ henviste til Rothes eksegesi. Biskop von der Lippe i Christianssand ga også uttrykk for at han skiftet syn etter å ha lest Rothes artikkel.⁸⁶² Stikk imot tidens tendens til å betrakte ekteskapet som en kontrakt understreket teologer av Rothes støpning ekteskapets uoppløselighet.

Særlig illustrerende for den teologiske tilstramningen er erklæringen fra gamle biskop Neumann i Bergen over andragendet fra Heyerdahl og Sverdrup.⁸⁶³ I til-

857 Møller 1838, s. 1–33.

858 Bl.a. fra den grundtvigske side i Lindbergs Nordisk Kirketidende av prestene J.F. Fenger og Th.W. Oldenburg.

859 Rothe 1839, s. 153–178. Artikkelen avsluttes slik: «I det christelige Ægteskabs Idee ligger dets Uopløselighed. I den usynlige Kirke, 'de Helliges Samfund', realiseres denne; den synlige arbeider hen derpaa.» Møllers og Rothes artikler sto i Scharling og Engelstofts teologiske tidsskrift som hadde 16 abonnenter i Norge.

860 *Mgbl.* 27.2.1843, 4, sp.1. Sandberg oppfatter Rothe dithen at han hevder «Christi Ord om Utilledeligheden af Ægteskabsskilsmisse i deres simple og ligefremme Mening».

861 *Mgbl.* 28.2.1843, 2, sp.2, samt KUD/A Dc 202 Ekteskapslovgivningen [c][1], Riddervolds erklæring av 17.3.1841.

862 Von der Lippes erklæring til Heyerdahl og Sverdrups andragende av 4.5.1844, KUD/A Dc 202 [c][2].

863 KUD/A Dc 202 [c][2], datert 9.9.1844. Erklæringen ble ikke offentliggjort, så langt jeg kjenner til.

slutning til W. Rothes forståelse av de nytestamentlige tekstene hevdet Neumann at man ikke kunne tillate fraskilte ektefolk å inngå nytt ekteskap før den enes død hadde brutt ekteskapsbåndet. Statens lovgivning om dette var i strid med «Christi Lov» og burde oppheves! Subsidiært foreslo han å høre Det teologiske fakultets mening om saken. Neumann fant altså ikke som Sandberg og flere en ritualendring ønskelig eller tilstrekkelig. Det mest fyllestgjørende ville være å harmonisere statens lover med Kristi lov. Hvis imidlertid staten ville «usurpere» retten til å innvilge nye ekteskap, måtte det bli en rent borgerlig akt som kirken ble holdt utenfor. Det er verd å merke seg at for Neumann er ekteskapsprospersmålene en sak for teologene:

Skulde nogen anden Theolog – og ene Theologer bør dømme i saadan Sag – have anden Mening herom end jeg, og kunne bevise, at verdslig Øvrighed i et christeligt Kirkesamfund har Lov til at dispensere fra hvad Kirkens Stifter og Overhoved har selv foreskrevet, da maatte det vel være muligt at affatte en kirkelig Formular lempet efter et saadant Tilfælde; [...] ⁸⁶⁴

Departementet hadde da det ga Neumann i oppdrag å komme med betenkningen, åpnet for at saken kunne ordnes ved endring av ritualet. Men da det fikk Neumanns erklæring, foretok det seg ikke noe i saken. Neumanns forslag om lovendring må ha vært for radikalt. Han ville jo også gå langt videre enn Norske Lov. Han ville avskaffe enhver rett til gjengifte for fraskilte så lenge den tidligere ektefellen var i live.

11.3.3 Endringene i forholdet mellom normsystemene illustrert gjennom pastoralteologiske lærebøker

Endringen i forholdet mellom normsystemene kan også illustreres ved et blick i de pastoralteologiske lærebøkene. Da Erik Pontoppidan skrev sin pastoralteologi, *Collegium Pastorale Practicum* (1757), kunne han i kapittelet om «Presten ved brudevielse» nøye seg med å gjengi Kirkeritualet og gjeldende ekteskaps- og skilsmisserett etter Norske Lov med tilslutning.⁸⁶⁵ I forbindelse med vielse av fraskilte var Pontoppidan bare opptatt av at fraskilte ektefeller måtte kunne framlegge bevis på at de hadde fått frihet til nytt ekteskap. Han understreket også at i horstifeller ble dette bare tillatt den krenkede og ikke krenkeren.

⁸⁶⁴ Ibid.

⁸⁶⁵ Pontoppidan 1986 (1757), s. 390–396: Kap. 45: «Om ekteskapsstiftelse og om en prests lovlige forhold overfor dem som vil troloves eller vies av ham», s. 390–396.

Hundre år senere så W.A. Wexels annerledes på dette i sin bok, *Foredrag over Pastoraltheologien* (1853).⁸⁶⁶ Han brukte det meste av plassen i behandlingen av emnet til å begrunne behovet for reformer av den daværende, uholdbare tilstanden omkring fraskiltes vielse. Wexels skilte mellom ekteskapets borgerlige stiftelse og dets kirkelige gyldighet. Hvis staten tillot skilsmisse av andre grunner enn de kirkelig legitime, var den i sin rett til det. Men den måtte da ikke kreve at kirken fullbyrdet slike ekteskap ved kirkelig vielse og dermed ga dem kirkelig godkjenning. Slike ekteskap måtte stiftes ved en borgerlig akt, uten at kirken ble blandet inn i det hele. At staten nå krevde at kirken skulle innvie slike ekteskap, var etter hans oppfatning en del av statens urettmessige supremati over kirken.

11.3.4 Fraskiltes vielse og «den christelige Stat» i geistligheters diskusjon

Om ikke departementet handlet i spørsmålet om fraskiltes vielse, lot imidlertid ikke geistlighets saken hvile. Her var det satt søkelys på et spørsmål som skulle bli gjenstand for diskusjon i flere år framover, i første rekke i de nye geistlige foreningene. Dette var den første store saken den nystiftede Nedre Borgesyssels Provsties geistlige Forening tok opp i 1844.⁸⁶⁷ Kollegene i avdøde Sandbergs prosti og hans etterfølger som sokneprest i Fredriksstad holdt saken varm. Flere andre geistlige foreninger drøftet temaet i årene 1844–1847.⁸⁶⁸ Diskusjonen om fraskiltes vielse ble offentliggjort i *Theologisk Tidsskrift for den norske Kirke* og engasjerte mange prester. I de geistlige foreningene ble dette spørsmålet mer debattert enn kirkeforfatningsspørsmålet på midten av 1840-tallet. En nådde ikke til noen avklaring i

866 Wexels 1853, Del IV: Spesiell Pastoralteologi, kap.1: Præsten i hans officielle reen-kirkelige Forretninger, avsnitt e: Præsten ved Brudevielse, s. 273–282. Merk Wexels' rubrisering av ekteskapsinngåelse blant de «reen-kirkelige Forretninger».

867 TThK I 1846, 582. På neste møte, 24.2.1845, innledet Sandbergs etterfølger, L.C. Arup (bror av J.L. Arup) om saken, med J.J. Tandberg som hovedrespondent, ibid. 583. Disse foredragene ble utgitt i bokform i samme år, som *Discussioner angaaende en Reform i vor kirkelige Lovgivning, navnlig i Ritual og Alterbog samt om nye Ritualbestemmelser og en ny Formular ved Fraskiltes Vielse* (1845). Siden diskuterte man saken på alle foreningens møter fram til februar 1847, TThK I 1846, 584–585; 588–597; TThK II 1849, 127–128; 241.

868 Nedenes, Stavanger, Bratsberg og Drammen, TThK I 1846, 607–609; TThK II 1849, 135, 249, TThK III 1851, 531–535. TThK trykte to avhandlinger om spørsmålet av res. kap. Jørgen Hansen og Ole Berg, TThK II 1849, 1–45 og 46–74, begge i første hefte av bindet som sannsynligvis var trykt i 1847. J. Hansen f. 1810, c.th.1835, res. kap. i Gran 1847–1863 (etter W. Sverdrup). Artikkelen i TThK er skrevet før han tiltrådte i Gran. Han skriver seg her «resid.Kapellan til Rollaug». Bergs avhandling var en betenkning utarbeidet for den «theologisk-pædagogiske» forening i Trondhjem.

denne runden, men en hadde fått identifisert et smertepunkt i forholdet mellom stat og kirke.

Både teologer og jurister forsto den norske staten som en «christelig» stat. Denne termen var særlig aktivt i bruk i 1840-årene. Vi skal her se på hvordan tanken om den kristelige stat var et sentralt tema i diskusjonen om fraskiltes vielse.⁸⁶⁹

Hva la teologene i begrepet om den kristelige stat? Christian Juell Sandberg forutsatte at den kristelige statens «hele» lovgivning var basert på den «christelige Moral». I spørsmålet om fraskiltes vielse mente Sandberg staten ikke levde opp til sin forpliktelse som kristelig stat. Staten påla prester å vie fraskilte, noe som etter prestenes oppfatning var i strid med kristen moral. Sandberg konkluderte med at forholdet mellom kirke og stat derfor trengte en gjennomgripende revisjon.⁸⁷⁰ Sandbergs kolleger Lars Chr. Arup og Jørgen Johan Tandberg fulgte opp. For Arup var det et spørsmål om ikke staten når den godkjente skilsmisser uten ved hor, «overskrider sin Competence som christelig Stat, og krænker Kirkens Ret».⁸⁷¹ Tandberg så i den bestående orden ingen atskillelse mellom kirke og stat. Slik som religion skal gjennomtrengte hele mennesket, skal «efter vor Statsforfatnings Idee Kirken og dens Aand gjennemtrænge den hele Stat».⁸⁷² Øvrigheten i en kristelig stat kan ikke tillate noe som åpenbart er ukristelig. Mens Sandberg ønsket forandring i forholdet mellom kirke og stat, mente Tandberg at det var betenkelig å ønske forandring: «at en Stats Lovgivning er evangelisk-christelig, maa dog, syns mig, den Evangelisk-Christne bifalde».⁸⁷³

Tanken om den kristelige stat ble også tatt opp i den alminnelige kirkelige reformdebatten. Her finner vi en mer utførlig og positiv bestemmelse av den kristelige stat hos Hersleb Birkeland:

Staten er bleven christelig, og Christendommen, Kirken, er i Staten, det er: Begges i saa lang Tid tilsynelatende eller virkelig modstræbende Principer have fundet en Udsoning; Staten har hævet sig op til christelige Grundsætninger i sin Forvaltning og til et christeligt Formaal for sin Stræben, og Kirken har udsondret fra sig alle menneskelige Tilsætninger i Troessager, og stillet sig paa

869 Tanken om «den christelige Stat» ble senere i århundret, også inspirert av H.L. Martensens sosialetik, brukt av Gisle Johnson og J.C. Heuch som ledetråd for et kirkelig-konservativt kristianiseringsprosjekt, Christoffersen 1995, s. 238–240, Christoffersen 1999, s. 127–128, Seip 1981, s. 224–226. Dette moderne kristianiseringsprosjektet fra 1870-årene og utover, må skilles fra motivet om å bevare den nedarvede kristelige enhetsstaten fram mot midten av 1800-tallet.

870 Mgbl. 26.–28.2.1843. Om den «christelige Stat» 28.2.1843.

871 Arup (L. Chr.) 1845, s. 34.

872 Tandberg 1845, s. 50.

873 Ibid., s. 53.

en renere evangelisk Grund. Saaledes blev det høieste Formaal og de bedste Midler, hvorved dette søges opnaaet, fælles for Begge, og derfor kunde Udsoningen foregaae, og begge sammensmeltede naturligen til en fælles Eenhed; den høieste legislative og administrative Myndighed i Kirken som i Staten er hos den christelige Stat, eller hos dens øverste Repræsentant. Der er saaledes den nøieste, den meest directe Forbindelse mellem Kirken og Staten, og denne har det ubehindret i sin magt, at virke gjennem Kirkens store Indflydelse for et alsidigt Almeentvel.⁸⁷⁴

Kirkens virksomhet for sitt formål sikres dels ved midler av åndelig natur, dels ved midler «givne og sikkrede af den christelige Stat».⁸⁷⁵ Og siden statens medlemmer er kristne ved at de også er kirkens medlemmer, kan staten stille krav om «at de skulle handle efter christelige Principer i det almindelige Livs Forholde».⁸⁷⁶ Dette forplikter staten både i dens administrasjon, dens lovgivning og i dens håndhevelse av loven. Birkeland kommenterte ikke spørsmålet om fraskiltes vielse i denne sammenheng, men hans oppfatning av at staten er forpliktet av kristelige prinsipper i lovgivning og rettspraksis, har relevans for spørsmålet.

P.P. Aabel la seg på forståelsen til det liberale Rotteck og Welckers statsleksikon⁸⁷⁷ hvor begrepet om den kristelige stat innebærer at «Staten slutter sig til det christelige Princip», og at «den christelige Regent» blir deres «Foreningspunkt». Men det innebærer ikke at kirken oppgir sin «Individualitet» eller smelter sammen med staten: «[M]en den evangeliske Kirke støtter sig til Staten og ordner sig inden den.»⁸⁷⁸ Aabel slutter seg til statsleksikonet i at denne ordningen av kirken må være i form av «særegne Synoder».⁸⁷⁹ I likhet med Birkeland trekker Aabel begrepet «den christelige Stat» inn i den alminnelige kirkelige reformdebatten, i diskusjonen om ønskeligheten av og muligheten for egne kirkelige organer.

Jørgen Hansen mente kirkestyret i den kristelige staten med rette var forankret hos Kongen, men at kirken for ikke å «forsvinde i Statsorganismen» burde ha egne organer.⁸⁸⁰

874 Birkeland 1845, s. 25.

875 Ibid., s. 29, note 6.

876 Ibid., s. 31.

877 Aabel 1846, s. 400, 440–441, sikter til artikkelen om «Kirche, Kirchenverfassung (evangelische)» i leksikonets bind 9 (1840), s. 328–366 med forfattermerket R. (Dette er neppe forkortelse for Rotteck. Han står oppført som forfatter med fullt etternavn til en rekke artikler.)

878 Aabel 1846, s. 440.

879 Ibid., s. 441.

880 Hansen 1847, s. 58.

Den kirkelig-teologiske oppfatningen av «den christelige Stat» kan oppsummeres slik: Tandberg og Birkeland var med på tenkningen om den kristelige stat som en enhet av kirke og stat – så langt omtrent på linje med juristen Claus Winter Hjelms syn på kirken som en sjel i statslegemet.⁸⁸¹ Dette var til fordel både for staten og for kirken. Staten kunne kreve at dens kristne borgere levde etter kristelige prinsipper, mens kirken fikk stor innflytelse og kunne virke i kristelig retning for allmennvellet. Ikke bare Tandberg og Birkeland, men også Sandberg og L. Chr. Arup mente at det påhvilde den kristelige staten en forpliktelse til å gi lover som var i samsvar med «den christelige moral». Den kristelige staten måtte også i sin administrasjon og sin håndhevelse av lovene se til at de ble etterlevd. Dersom staten tillot det som var i strid med den kristelige moral, slik Sandberg med flere mente var tilfelle i spørsmålet om fraskiltes vielse, var det to muligheter. Enten måtte loven endres slik at staten igjen levde opp til sin forpliktelse som kristelig stat, eller så måtte statens forhold til kirken endres så ikke kirken ble nødt til å gjennomføre statlige pålegg i strid med den kristne moral.

For Tandberg var hovedsaken å bevare den kristelige staten, at statens lovgivning fortsatte å være «evangelisk-christelig». L.Chr. Arup ønsket også å bevare den kristelige staten, men gjøre noen endringer i ekteskapsliturgien ved vielse av fraskilte som skulle redusere spriket mellom stat og kirke. Sandberg så behov for endringer i forholdet mellom stat og kirke, dersom ikke lovgivningen igjen kunne hvile på kristelige grunnsetninger. Disse endringene måtte først og fremst sikre prestenes samvittighetsfrihet. For Aabel, Birkeland og Hansen var det ingen motsetning mellom å bevare den kristelige staten og å ønske reformer av kirkens organisasjon. Disse tre kommenterte ikke spørsmålet om fraskiltes vielse eksplisitt i sammenheng med begrepet «den christelige Stat».

11.3.5 Normkonflikt, teologi og rettspraksis i «den christelige Stat»

Grunnen til at spørsmålet om ekteskap for fraskilte kom opp som et problem i 1840-årene, var at det ikke lenger var samsvar mellom statens praksis og det mange geistlige oppfattet som kirkens lære. De kom dermed i en lojalitetskonflikt fordi de gjennom presteeden var forpliktet på kristendommens lære, mens de som statens embetsmenn var forpliktet på statens lover og lydighet mot sin foresatte øvrighet. Problemet var særlig den oppmykede skilsmissepraksisen fra 1790-tallet, hvor hensynet til kirkelig legitime skilsmissegrunner kunne settes til side. Både i 1811 og i 1826 hadde en viss innstramming funnet sted, men kirken hadde ved avskaf-

881 Hjelm 1840, s. 2–13, jf. Aschim 2014, s. 63.

felsen av Tamperretten (Kapittelretten) i 1797 mistet all innflytelse over ekteskapsoppløsningen. En del geistlige ga uttrykk for at Norske Lovs skilsmiseregler var i overensstemmelse med reformatorenes syn og dermed kirkelig tilfredsstillende. En skulle så tro at en tilbakevending til en praksis i tråd med Norske Lovs regler skulle være tilstrekkelig. Det viste seg imidlertid at Sandberg med flere og ikke minst Neumann ønsket mer enn en tilbakevending til Norske Lov. Ny eksegetisk forståelse av bibeltekstene om skilsmisse og gjengifte førte til et syn som var strengere enn Norske Lov og tradisjonell luthersk forståelse. Etter den nye oppfatningen var ekteskapet på det nærmeste uopløselig. Kun den uskyldige part i ekteskap som var oppløst på grunn av hor, kunne tillates å gifte seg på nytt. Det er bemerkelsesverdig at menn av biskop Neumanns og Hieronymus Heyerdahls generasjon⁸⁸² delte denne forståelsen og ikke bare krevde Norske Lov overholdt, men krevde innstramning av skilsmissemulighetene også i henhold til Norske Lovs bestemmelser.

Det var med andre ord ikke bare tendensen til sekularisering av ekteskapsretten i 1790-tallets dansk-norske stat som satte samsvaret og enigheten mellom staten og kirken på spill ved å fjerne skilsmissegene og praksisen i skilsmissemaker fra det kirkelig akseptable. I perioden omkring 1840 var det først og fremst endring av den teologiske forståelsen av ekteskap og skilsmisse som brakte dette opp som problem, og da som et problem for forholdet mellom stat og kirke. Den teologiske forståelsen som vant innpass, var mer restriktiv enn den av reformasjonstidens forståelser som hadde vært normen i Danmark-Norge, og som geistligheten inntil da stort sett hadde funnet akseptabel. Det er verd å merke seg at den norske staten i 1844 til en viss grad var villig til å finne løsninger som i det minste delvis imøtekom geistligheten når det gjaldt dens samvittighetsproblemer, men avstanden mellom krav og tilbud var så stor at ingen egentlig avklaring og løsning kunne finne sted.

En forutsetning delte alle deltakere i debatten om fraskiltes vielse i kjølvannet av Sandberg-saken og de to andragendene. De forsto den norske staten som en *kristelig stat*. Problemene oppsto når den verdslige statsmakten i den kristelige stat ga lover eller praktiserte dem i strid med kristendommens forskrifter. Dette mente de geistlige måtte løses ved at staten endret lovgivningen slik at den igjen stemte overens med kristendommens krav. Ved at de gjorde gjeldende krav overfor staten om å innrette lovene etter det de mente var statens kristelige verdiforpliktelse, utfordret de subordinasjonsprinsippet.⁸⁸³ Nå var det delte meninger blant geistligheten om omfanget av problemet: Noen hevdet at statens lover *var* i overensstemmelse

882 Neumann (1772–1848) og Heyerdahl (1773–1847) tilhørte begge en generasjon som har blitt regnet som opplysningsprester, Selmer 1923, s. 223–224, Thrap 1884, s. 292–300.

med kirkens fordringer, og at problemet utelukkende handlet om statens rettspraksis, mens de fleste som uttalte seg, mente lovene *ikke* samsvarte med kirkens normer. Det var også en viss uenighet og usikkerhet om den kristelige stat tålte borgerlige unntaksordninger ved ekteskapsinngåelse.

Spørsmålet om fraskiltes vielse synliggjorde særlig tydelig den rådende normkonflikten mellom kirke og stat, mellom teologi og juss på 1840-tallet. Denne konflikten hadde røtter tilbake til 1700-tallet og opplysningstiden, og omfattet også deler av strafferetten. Et teologisk omsving i tolkningen av relevante tekster i Det nye testamente bidro til å skjerpe konflikten. Spørsmålet om fraskiltes vielse var en av de største belastningene på forholdet mellom stat og kirke omkring midten av 1800-tallet.⁸⁸⁴ Temperaturen i konflikten kom av at mange prester oppfattet det teologiske normsystemets innflytelse i «den christelige Stat» som truet, at den kristelige statens kristelighet sto på spill.

883 Dette var ikke noe norsk særsyn. I Preussen førte kretsen rundt Ernst W. Hengstenbergs *Evangelischen Kirchenzeitung*, ikke minst Ludwig von Gerlach, en kamp mot en ekteskapsrett som var imot skriften fra 1829. Dette er for Friedrich Wilhelm Graf et klart eksempel på at de var fri for den blinde øvrighetstroskaper som liberale historikere har beskyldt dem for, Graf 1991, s. 93–95. De senere variantene av tanken om den kristelige stat utfordrer også subordinasjonsprinsippet. Mens H.L. Martensen tok utgangspunkt i en luthersk toregimentslære, og ønsket å formidle mellom det kristne og det humane, endte han opp med en form for kristelig kulturhegemoni som også kunne gjøre seg gjeldende ved tvangsmidler, Moos 2005, s. 137–150. Gisle Johnson tenkte seg heller ikke at kirken skulle styre staten, men likevel var det bare den kristelige stat som kunne tilsvare statens idé. Staten var en sedelig institusjon. Samfunnet måtte i sine prinsipper, lover og institusjoner la seg beherske og bestemme av kristendommens ånd, Christoffersen 1995, s. 238–239, 1999, s. 125–128.

884 Spørsmålet om fraskiltes vielse kom opp med større styrke mot slutten av 1850-årene. I 1859 skrev ca. 70 % av alle prester i landet under på et nytt andragende til Kongen i anledning samvitighetsnøden prestene kom i ved statens praksis i ekteskaps- og skilsmisssaker, Molland 1979 II, s. 15.

Del V

Begrepshistorie:
Herskende religion og
kristelig stat

12. «Herskende Religion»

Vi har møtt begrepene «offentlig Religion», «herskende Religion» og «den christelige Stat» i materialet fra de politiske prosessene i 1814 og i 1840-årene. De ble alle tre brukt med innforståttethet som mer eller mindre tekniske termer i den politiske debatten. «Offentlig religion» og «herskende religion» forekom i arbeidet med Grunnloven i 1814. Begrepet «den christelige Stat» forekom i flere sammenhenger i 1840-årene. I denne sammenheng er det av størst betydning at det forekom i stortingsbehandlingen av spørsmålet om opphevelsen av forbudet i Grunnloven § 2 mot at jøder kunne ha opphold i riket. Det viste seg at alle de tre begrepene ble drøftet i den statsteoretiske litteraturen dels før, dels etter 1814, og særlig på 1830- og 1840-tallet.

De begrepshistoriske undersøkelsene i del V supplerer framstillingen av den statsteoretiske diskursen i del III og av konfliktområdene mellom den statsteoretiske og den teologisk-kirkelige diskursen i del IV. Målet med de følgende begrepshistoriske analysene og kontekstualiseringene er å forsøke å klarlegge nærmere hva begrepene «herskende Religion» og «den christelige Stat» betyr, og hvordan de brukes i denne historiske perioden, og dessuten å komme fram til nærmere forståelse av begrepene ved å sette den norske begrepsbruken inn i en bredere kontekst både geografisk og tidsmessig.⁸⁸⁵ Betydningsutviklingen følges fra slutten av 1700-tallet fram til 1845 når det gjelder «herskende Religion». Kontekstualiseringen består her hovedsakelig i en gjennomgang av C.F. Lassens avhandling om begrepet fra 1817/1828 (kap. 12). Når det gjelder begrepet «den christelige Stat», følges betydningsutviklingen gjennom en noe lengere periode, fram til slutten av 1850-årene. Dette begrepet settes inn i en bredere europeisk kontekst (kap. 13). Begrepet «offentlig Religion» er, som tidligere nevnt, undersøkt i idéhistorisk kontekst av Bernt T. Oftestad.⁸⁸⁶ Jeg viser til behandlingen av bruken av dette begrepet i 1814 i kapittel 7.2.6 og 7.2.7, og i 1830- og 40-årene i kapittel 8.2, 8.4 og 8.5.

Begrepet «den christelige Stat» karakteriserer staten ved hjelp av dens religions-tilknytning. Begrepet brukes også om en normativ verdiforpliktelse for staten, særlig i dens lovgivning. Begrepet ser ut til å komme i bruk fra 1790-årene av i europeisk sammenheng, og synes å avløse konfesjonelt bestemte karakteristikk.

885 Jordheim 2017, s. 39–43 om begrepshistorie som metode, jf. 1.3.3.

886 Oftestad 1998c, s. 12–16, jf. 1.3.3.

Betydningen av begrepet gjennomgikk en utvikling fra 1790-årene fram til om lag 1850. Dette begrepets betydning analyseres i kapittel 13.

«*Offentlig Religion*» og «*herskende Religion*» er begreper som brukes for å beskrive relasjonen mellom staten og religionen i en situasjon hvor én religion var dominerende i samfunnet og gitt en særskilt status, et særskilt vern og oftest en tett integrasjon i staten. I 1814 var begge begrepene på tale i grunnlovsforslagene.

Begrepet «*offentlig Religion*» kom inn i Grunnloven § 2 i 1814. Dette begrepet ble sentralt i diskusjonen om tolkningen av § 2, og særlig i forbindelse med diskusjonen i 1830- og 40-årene om grunnlovsbestemmelsen var til hinder for innføring av fri offentlig religionsutøvelse for «dissenterne». Det beslektede begrepet «*herskende Religion*» var brukt i flere grunnlovsutkast, men begrepet «*offentlig Religion*» ble valgt som term i Grunnloven. «*Herskende Religion*» ser ut til å ha vært et etablert begrep og nærmest en teknisk term i diskursen omkring 1814. Det spilte også en rolle i den juridiske litteraturen i 1830- og 1840-årene.

Betydningsinnholdet av henholdsvis «*offentlig Religion*» og «*herskende Religion*», forholdet mellom de to begrepene og deres betydning for det religionspolitiske arbeidet i Norge omkring 1814 og i 1840-årene er et stykke på vei klargjort gjennom lesningen av tekstene fra grunnlovsarbeidet i kapittel 7 og de statsteoretiske tekstene i kapittel 8. Oppsummerende kan følgende antydes: I 1814 ser uttrykkene «*offentlig*» og «*herskende*» religion ut til langt på vei å bli oppfattet som synonymer. I debatten på 1830- og 1840-tallet brukes «*herskende*» religion av Stang og Gaarder om en religion som har en hegemonisk stilling, som medfører større rettigheter for tilhengerne framfor dem som ikke tilhører denne religionen, mens «*offentlig*» religion betegner understøttelse og styring av en bestemt religion som et statsanliggende. Stang og Gaarder er uenige om i hvilket omfang «*Statens offentlige Religion*» i Norge i praksis også er en «*herskende Religion*» (8.2 og 8.5).

I det foregående har vi gjentatte ganger støtt på begrepet «*herskende religion*». Begrepet forekom på slutten av 1700-tallet hos Fabricius, Nørregaard og Schlegel (6.1 og 6.2). Det ble brukt i flere av grunnlovsutkastene i 1814 (7.2.7) og hos Falsen i 1818 (7.5). Siden ble det trukket fram i grunnlovstolkningen på 1830-tallet og 1840-tallet, særlig av Frederik Stang (8.2.1) og Peder Krabbe Gaarder (8.5). Mellom 1814 og 1830- og 40-årenes debatt utkom C.F. Lassens doktoravhandling *Om Statens Ret til at bestemme den herskende Religion*, først i Danmark (1817), så i Norge (1828). Denne avhandlingen bekrefter at begrepet «*herskende Religion*» var et fagbegrep. Lassens avhandling er en viktig tekst både for begrepshistorisk forståelse av «*herskende Religion*», og for forståelse av den norske diskusjonen om forholdet mellom «*herskende*» og «*offentlig*» religion. Begrepet «*herskende Religion*» er ikke blitt undersøkt i tidligere forskning.

12.1 CASPAR FREDERIK LASSEN: «OM STATENS RET TIL AT BESTEMME DEN HERSKENDE RELIGION» (1817/1828)

Begrepet «herskende religion» var såpass viktig at det ble sentralt i et akademisk bidrag fra den danske høyesterettsassessor Caspar Frederik Lassen (1776–1860). Hans latinske doktordisputas ved Københavns Universitet i 1817 om statens rettigheter overfor religionen,⁸⁸⁷ ble oversatt til norsk og publisert i Morgenstjerne, Lassen og Hjelms *Juridiske Samlinger* i 1828. Denne avhandlingen har ikke vært gjenstand for analyse i tidligere forskning.⁸⁸⁸ Helt upåaktet hen gikk ikke denne publiseringen i samtiden. I en av avskriftene fra Stangs forelesninger i alminnelig rettslære (8.1) var det en henvisning til den norske oversettelsen av avhandlingen.⁸⁸⁹ Lassens avhandling er interessant fordi den uttrykkelig tematiserer begrepet «herskende Religion» i en akademisk sammenheng.

Lassen hadde studert under J.F.W. Schlegel⁸⁹⁰ og var omtrent jevnaldrende med A.S. Ørsted. Han konkurrerte i 1798 med Ørsted og Mathias Hastrup Bornemann om en adjunktpost ved Det juridiske fakultet i København som Bornemann fikk.⁸⁹¹ Lassen samarbeidet med Ørsted og Bredo Henrik von Munthe af Morgenstjerne om utgivelsen av *Juridisk Maanedstidende* i 1802–1803.⁸⁹²

Lassens avhandling fikk ny aktualitet elleve år senere, da den kom ut i norsk oversettelse med tittelen «Om Statens Ret til at bestemme den herskende Religion» i *Juridiske Samlinger* for 1828.⁸⁹³ Dette tidsskriftet ble utgitt av en redaksjon ledet av den samme Bredo H.v. Munthe af Morgenstjerne som i mellomtiden hadde flyttet til Norge og blitt embetsmann her.⁸⁹⁴ Avhandlingen var «[o]versat af det latinske Sprog og meddeelt af en Norsk Candidat i Lovkyndigheden».

887 Casparus Fredericus Lassen: *De jure curitatis religionem dominantem constituendi*, Dissertatio inauguralis ... respondent Christiano Alberto Bluhme, Havnæ 1817.

888 Det er henvisninger til den latinske originalen (Lassen 1817) i Kolderup-Rosenvinge 1838, s. 54 og 1851, s. 76. Den eneste referansen til Lassens avhandling i nyere forskning som jeg kjenner til, er Aspelund 2008, s. 72, som omtaler Lassens syn på statens rett til å forby religioner som står i strid med «den almindelige Religions Principer», men som ikke har festet seg ved begrepet «herskende Religion».

889 NBO, *Ms. Forelesn.* 317.

890 Rørvik 2013a, s. 177, 374 (note 53).

891 Rørvik 2013a, s. 158, 370 (note 8).

892 *Dansk biografisk Lexicon*, bd. X, s. 104–105.

893 Lassen 1828, s. 1–54.

894 Nærmere om Bredo Henrik von Munthe af Morgenstjerne og miljøet rundt ham i 8.7.1.

12.1.1 «Herskende religion»

Hva betyr så «herskende religion»? De fleste som har anvendt uttrykket, har ifølge Lassen forstått «herskende religion» som en religion som nyter fri og ubegrenset utøvelse. Det motsatte er da en religion som bare er tillatt innenfor visse rettslige innskrenkninger.⁸⁹⁵ Denne definisjonen er grei dersom man tenker seg stater hvor bare én eller et fåtall religioner er tillatte. Men hvis man tenker seg en stat hvor alle religioner har fri og uhindret religionsutøvelse, svarer ikke definisjonen til ordets naturlige betydning, mener Lassen: «Intet kan siges at herske uden i Relation til noget Andet.» På samme måte kan en ikke kalle en religion herskende uten i forhold til andre religioner som den har fortrinn i forhold til. Lassen mener derfor definisjonen ikke er sakssvarende. Han mener det er mer tjenlig å følge språkbruken.

Ifølge denne kan Religionen i en dobbelt Betydning kaldes herskende, enten i historisk Forstand, forsaavidt nemlig den største Deel af Folket bekjender sig til den, eller i juridisk (den reiser sig nemlig fra den ydre Retsorden) forsaavidt dens Forrettigheder skyldes de borgerlige Indretninger.⁸⁹⁶

Spørsmålet om staten har «Ret til at foreskrive den herskende Religion» avhenger av spørsmålet om staten har rett til å bestemme hvilken religion som skal «nyde frie Øvelse». Det igjen avhenger av om staten har noen rett til å regulere religionsutøvelsen ved å «meddele eller nægte» fri religionutøvelse. Hvis staten har rett til å regulere den frie religionsutøvelsen, gjenstår spørsmålet om på hvilken måte staten har myndighet til å «vedligeholde» den religionen som den har erklært for herskende. Hvis staten ikke har rett til å regulere fri religionsutøvelse, har dermed alle religionsbekjennelser rett til fri religionutøvelse. Da gjenstår fortsatt spørsmålet om ikke staten kunne virke for en bestemt religion, selv om den tilstår enhver religion fri religionsutøvelse.

Lassens forståelse av begrepet «herskende religion» har som premiss hans forståelse av begrepet «religion».⁸⁹⁷ Religion er etter sedvanlig språkbruk «Indbegrebet af alle Bud, der betragtes som guddommelige». Lassen mener dette underbygges ved at forskjellen mellom religionene «kun bestaaer i de indbyrdes afvigende Lærdomme, de indeholde;» og at man «pleier at ansee alt det for henhørende til en vis Religion, som dens Tilhængere have troet foreskrevet med guddommelig Autoritet».⁸⁹⁸ Religionen har en subjektiv og en objektiv side. Den subjektive siden for-

895 Til dette og det følgende: Lassen 1828, § 3 «Om Begrebet: herskende Religion», s. 12–16.

896 Sitatet og det følgende, *Ibid.*, s. 14.

897 *Ibid.*, § 1 "Om Begrebet Religion", s. 1–6.

898 *Ibid.*, s. 2.

står han i tilslutning til Immanuel Kant som «Erkjendelsen af alle vore Pligter som guddommelige Forskrifter».⁸⁹⁹ Den objektive siden av religionen blir «selve Indbegrebet af Forskrifterne». Når det er tale om å bekjenne seg til en religion, dreier det seg om religionens objektive side. Det er også den objektive siden av religionen det handler om når det er tale om statens rett til å bestemme den «herskende religion». Selve erkjennelsen av forskriftene, som foregår i «Menneskets Indre», kan ikke være gjenstand for statens virksomhet. Begrepet «herskende religion» forutsetter også muligheten for at det finnes flere religioner.⁹⁰⁰

12.1.2 Statens rett overfor religionen

Lassen redegjør for de ulike meninger i statsretten når det gjelder statens rett overfor religionen. Her finner han to ytterligheter. Den ene siden representeres av Hobbes i *Leviathan*: Staten tillegges den høyeste myndighet med hensyn til religion som med alle andre anliggender. Det tilkommer regenten rett til å fastsette hvilken religion som det skulle være enhver tillatt «udvortes at bekjende sig».⁹⁰¹

På den andre siden trekker Lassen fram Fichte som mente at religionen er aldeles fremmed for statens formål. Fichte ville ikke innrømme staten den minste myndighet i kirkelige anliggender.⁹⁰²

Mellom disse ytterlighetene fantes det flere mulige middelveier. Lassen trekker først fram Moses Mendelssohn og hans verk *Jerusalem* (1783): Det interesserer staten at undersåttene «besjæles af Religion». Staten har ikke rett til å blande seg i de kirkelige anliggender, men har kun rett til å påse at religionens læresetninger ikke blir til skade for statens formål. Mendelssohn nekter ikke staten rett til å beskytte en eller annen religion, men tillater ikke staten å utstrekke sin virksomhet utenfor «den almindelige (naturlige) Religions Principer». Mendelssohn ender ifølge Lassen opp med et negativt svar på spørsmålet om staten har rett til å fastsette den herskende religion.⁹⁰³ Lassen har en viss sympati for Mendelssohns posisjon.

Hvad angaaer Mendelssohn, da kan det ikke nægtes, at han særdeles tilfredsstillende har udledet Principerne af Religionens eget Væsen, og med Føie hævdet den frie Overbeviisnings Rettigheder, men han synes at have forglemt at

899 Ibid., s. 3 med referanse til Kant: *Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft*, (1793) Pag. 229.

900 Ibid., § 2, s. 6–12 «Om Muligheden af forskjellige Religioner».

901 Ibid., § 4, s. 16.

902 sst. Lassen har ingen referanse til noe spesifikt verk av Fichte.

903 Ibid., s. 17.

undersøge, om ikke Staten, uden at paalægge Samvittigheden nogen Tvang, kan virke for en bestemt Religions Udbredelse og Vedligeholdelse.⁹⁰⁴

En annen mellomposisjon som trekkes fram av Lassen, er Johann Friedrich Zöllner som i boken *Über Moses Mendelsohn's Jerusalem* (1784)⁹⁰⁵ synes å ville innrømme staten større myndighet enn Mendelssohn. En stat som på den ene side ikke vil forsømme de kirkelige anliggender, og på den annen side ikke vil lenkebinde undersåttenes samvittighet, har ingen annen utvei enn å tilstå en eller annen av de anerkjente religionsbekjennelser noen forrettigheter, og gi de andre en betinget frihet.⁹⁰⁶ Men Zöllner stopper ikke med det, framholder Lassen kritisk.

Men seer man hen til det Resultat, som han fremsætter Pag. 130–134, saa synes han igjen at ville berøve Staten al Ret til at virke til Fordeel for en bestemt Religion; thi paa dette Sted siger han, at Staten handler baade i Overensstemmelse med Fornuftens og Politikens Fordringer, naar den i religieuse Anliggender overlader Undersaatterne den fuldkomneste Frihed til at følge sin Overbeviisning, men dog tillige forhindrer, at ikke et Parties religieuse Mening, hvad enten den er sand eller falsk, faaer Anledning til at krænke det andets lige Rettigheder.

904 Ibid., s. 20.

905 Berlin 1784. Fotografisk reproduksjon fra Nabu Public Domain Reprints, Milton Keynes (UK), u.å [2014]. Zöllner (1753–1804) var prest (Prediger) ved St. Marienkirche i Berlin og var medlem i «Mittwochsgesellschaft», en krets av liberale opplysningstenkere hvor Moses Mendelssohn var æresmedlem, og den kjente opplysningsteologen (neologen) Johann Joachim Spalding og den viktige bokhandleren Friedrich Nicolai var medlemmer, berliner-klassik.de/publikationen/werkvertraege/panwitz_vereine/04.html. Oppslag 27. juli 2021. Zöllner var opptatt av folkeopplysning og publiserte i årene 1781–1804 en lesebok i ti bind for alle stender, *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, bd. 10, s. 684. Mest kjent er Zöllner for å ha stilt spørsmålet som fikk Immanuel Kant til å skrive essayet «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», Kant 1991, s. 273.

906 Lassen 1828, s. 17 som refererer til Zöllner 1784, s. 125. Avsnittet hos Zöllner lyder i sin helhet i tysk original (s. 125–126): «In diesem Labyrinthe, wo jede gehobene Schwierigkeit immer die unmittelbare Quelle von einer neuen wird, schien denen Staaten, die von der einen Seite gegen die Religion ihrer Bürger nicht gleichgültig waren, und doch auch von der andern die geheiligten Rechte der Menschheit nicht so sehr verkannten, dass sie sich die schrecklichste aller Tyraneien, den Gewissenszwang, erlaubt hätten, kein anderer Ausweg übrig zu seyn, als mit einer der vorhandenen Religionen gewisse Vorrechte zu verknüpfen, und die übrigen unter einer oder der anderen Einschränkung, zu dulden. So wurde theils dem Gewissen der Bürger eine grössere Freiheit gestattet, theils auch die Verbreitung solcher Meinungen, die man nach den herrschenden Begriffen, mit oder ohne Grund, für gefährlich hielt, einigermassen gehemmt.»

Herved synes Forfatteren at antyde det Princip, at den frieste Religionsøvelse bør tilstaaes Enhver uden Forskjel.⁹⁰⁷

Lassen karakteriserer Zöllners oppfatning som «særdeles vakkende». Zöllner synes på den ene siden å innrømme staten «Mere end Ret er», men på den annen side synes han å ville gi staten frihet «til at begunstige en bestemt Religion fremfor de øvrige».⁹⁰⁸ Alt i alt viser det seg i det følgende at Lassen ikke står langt fra Zöllners posisjon. Forskjellen mellom dem går på hvor langt statens rett til å begunstige en bestemt religion strekker seg, og hvordan denne begunstigelsen kan skje.

Det er ifølge Lassen en sammenheng mellom synet på statens formål og synet på statens rett overfor religionen. Han utelukker den innskrenkede forståelsen av statsformålet og med det også Fichtes oppfatning om at religionen er fremmed for statens formål. Lassen kritiserer Mendelssohn for at han ikke gir rom for at staten kan fremme religionen, og samtidig ivareta hensynet til religionsfrihet. For Lassen er det et hovedpoeng at staten må kunne virke positivt for en religion, selv om staten innrømmer andre religioner religionsfrihet.

Lassen gir Hobbes rett i at det bare kan være staten selv som bør ha myndighet til å bedømme om handlinger i religionens navn krenker staten eller ikke, og at «ethvert Religionsssamfund, forsaauidt det vil deeltage i Statsselskabet og nyde dets Fordele, maa være underkastet den borgerlige Regjering». Men Lassen er ikke enig i slutningen ut fra dette at regenten må kunne bestemme hva han vil angående religionen.⁹⁰⁹

En grense for staten ligger i religionens eget vesen, at religionen etter sitt begrep har sitt sted i menneskets indre. Man kan ikke frambringe religion med tvang, ved frykt for straff eller håp om belønning. På dette punktet slutter Lassen seg nærmere til Mendelssohns oppfatning:

[...] man synes endog at maatte bekjende sig til Mendelssohns Mening, forsaauidt han videre lærer, at Statens handler uretfærdig, naar den enten betager dem, som ikke bekjende sig til en vis Religion, nogen af de almindelige Borgerrettigheder, eller endog tilstaaer dem visse fortrin, som Belønning, hvilke bekjende sig til samme.⁹¹⁰

907 Lassen 1828, s. 17–18.

908 Ibid., s. 20.

909 Ibid., s. 27–31. Sitatene er fra s. 30.

910 Ibid., s. 32.

Staten kan verken tvinge eller lokke noen til å slutte seg til en religion, men bør gi den enkelte «den fuldkomneste» frihet til å gjøre sitt valg. Lassen begrunner at staten må kunne «forsvare den almindelige Religions Læresætninger», men så lenge disse ikke trues, bør staten «taale enhver Religionsbekjendelse og hverken ved Frygt eller Haab formaae Borgerne til at bekjende sig til en vis Religion».⁹¹¹ Det er for Lassen grenser for hvilke midler staten kan bruke for å fremme religion, og her distanserer han seg tydelig fra Hobbes' posisjon.

Etter et lengre resonnement kommer han fram til samme konklusjon som Ørsted kom fram til i 1807 (6.4), at det er fullt mulig for staten å virke for en bestemt religion, uten at det kommer i konflikt med religionsfriheten. Lassen sammenfatter sin framstilling i følgende grunnsetninger:

I. Staten har Ret til at forbyde hvilken som helst Religion, (hvilken som helst Lære, hvortil som Religion noget Selskab bekjender sig), forsaavidt den, enten i Almindelighed strider mod de offentlige Indretninger, eller i Særdeleshed af Staten findes at staae i Modsigelse med den almindelige Religions Principer. II. Staten har Ret til, for at fremme den Religionsbekjendelse, som den anseer for den sande:

- 1) At foreslaae Stiftelsen af en Kirke og træffe de hertil fornødne Indretninger paa egen Bekostning.
- 2) At sørge for at denne Religion offentlig læres.⁹¹²

Dette er fullt mulig for staten å gjennomføre, uten at det medfører at noen fratras «almindelige Borgerrettigheder», eller at det følger med noen form for fortrinn eller belønning for de som tilhører den foretrukne religionen. Lassen konkluderer på disse premissene bekreftende på spørsmålet om staten har rett til å stifte en herskende religion. Den herskende religion skal ikke være herskende på den måten at den medfører forskjell i borgerlige rettigheter, men staten er likevel berettiget til å forby skadelig religion og fremme aktivt den religionen som den anser for den sanne.

Selv om Lassen har uttrykt seg kritisk til Zöllner underveis, viser han samme grunnleggende tilnærming til spørsmålet som Zöllner. Han er, som Zöllner, opp-tatt av at staten ikke skal forsømme de kirkelige anliggender, men heller ikke lenkebinde undersåttenes samvittighet. Zöllner finner balansen i at staten tilstår en av de anerkjente religionsbekjennelsene noen forrettigheter, mens de andre tilstår en

911 Ibid., s. 39.

912 Ibid., s. 52.

betinget frihet. Lassen gir staten rett til å fremme den foretrukne religionsbekjennelsen, og til å forby uønsket religion, men hevder samtidig at dette er forenlig med hensynet til religionsfriheten, og at det ikke resulterer i ulikheter i borgerlige rettigheter. Lassen og Zöllner deler den grunnleggende tilnærmingen, men ender opp med noe ulike løsninger.

Til slutt berører Lassen spørsmålet om grunnlovene bør inneholde noe om religionen. Lassen mener det ikke bør være slik. Grunnlovenes hensikt er å bestemme statsformen og hvordan den høyeste makten er fordelt. Religionen står ikke i forbindelse med dette, mener Lassen. Dessuten må det være en viss åpning for at man kan ta feil også i spørsmålet om religionens sannhet.

Da imidlertid Ingen, hvor overbeviist han end er om en Religions Sandhed, kan være vis paa om han ikke engang maaskee kunde vorde overbeviist om en anden Lære, saa er, hvis jeg ikke feiler, ogsaa dette en Grund, hvorfor Staten Intet bør fastsætte i Grundlovene Religionen angaaende.⁹¹³

Dette sier Lassen til tross for at han hevder statens rett til å fremme den religionsbekjennelse som den anser for *den sanne*. Slik synes det som Lassen myker opp sannhetspretensjonen når det kommer til stykket.

Den latinske originalen av Lassens avhandling fra 1817 kom to år etter nypubliseringen av Ørsteds avhandling om religion og stat (1807) i *Eunomia* 1815 (6.4). Lassen henviste til og viste ærbødighet for denne avhandlingen, og motiverte sitt arbeid med at han tok opp en noe annen problemstilling enn Ørsted. Lassen kom også fram til en konklusjon som lå nær opp til Ørsteds syn. Disputasen ble publisert i norsk oversettelse i 1828, to år etter Ørsteds store avhandling om kirkens forfatning (1826, se 10.1), to år før Frederik Stangs forelesninger i alminnelig rettslære (1830, se 8.1) og fem år før Stangs grunnlovskommentar (1833, se 8.2). Både Stang og senere Peder Krabbe Gaarder (i 1845, se 8.5) gikk eksplisitt inn på forståelsen av begrepet «herskende religion». Lassens grunnsetninger, pkt. II, ligger tett opp til det Frederik Stang få år senere forsto med «offentlig Religion», og svarer til «haandhæve og beskytte»; «anordne»; og foreskrive normer for Religionens offentlige lærere i den norske Grunnloven §§ 2, 4 og 16.

Sammen med A.S. Ørsteds arbeider viser Lassens avhandling at man tenkte nyansert om statens myndighet i kirken, og at det blant juristene var klare premisser i religionsforståelsen (om enn ikke eksplisitt teologiske premisser) for hvilken rett man tillå staten i religions saker og i styret av kirken.

913 Ibid., s. 53.

12.2 BRUKEN AV «HERSKENDE RELIGION» I STATSTEORETISKE TEKSTER FØR 1814, OG I GRUNNLOVSFORSLAG OG GRUNNLOVSTOLKNING

Hvordan ble begrepet «herskende Religion» forstått og brukt i den statsteoretiske diskursen i Danmark-Norge forut for og etter Lassen?

«Herskende Religion» kunne forstås på tre ulike måter, ifølge *Lassen*:

1. som den alminnelige utbredte majoritetsreligionen, «i historisk Forstand, forsaavidt nemlig den største Deel af Folket bekjender sig til den»,⁹¹⁴
2. som den religionen statsstyret baserte seg på og fremmet framfor andre religioner, «i juridisk [Forstand] forsaavidt dens Forrettigheder skyldes de borgerlige Indretninger»,⁹¹⁵
3. en statsprivilegert religion ved at tilhengerne av den var forbeholdt visse borgerlige rettigheter.

Lassen avviser at religionen skal være «herskende» i denne tredje betydningen, og mener at «den borgerlige Frihed» ikke innskrenkes selv om staten har rett til å fremme en herskende religion.⁹¹⁶ En fjerde forståelse av begrepet anser Lassen for utilfredsstillende, nemlig at det er tilstrekkelig å definere «herskende Religion» som en religion som «nyder en fuldkommen frie og ubegrændset Øvelse».⁹¹⁷ Det er nødvendig å legge til at staten tilstår den «herskende Religionen» større rettigheter enn andre religioner, altså forståelse 2) ovenfor. Religionsfrihet er forenlig med at staten holder seg med en «herskende Religion», men staten har rett til å forby skadelig religion.

Fabricius (1773) ser ut til å bruke begrepet i Lassens første og andre forstand (se 6.1 og 7.1). En religion som kjent og værende i landet («dem Lande eigen ist»)⁹¹⁸ svarer til Lassens historiske forståelse (1). At statstjenestemennene skulle være forpliktet på den «herskende» religion, kan samsvare med Lassens «herskende Religion» i juridisk forstand (2). På den ene siden kan dette forstås som en naturlig følge av at staten har rett til å fremme en herskende religion. På den andre siden kan man spørre om ikke dette bidrar til å innskrenke de borgerlige rettighetene til dem som ikke tilhører den herskende religion, og dermed bidrar til at den «herskende Religion» også privilegerer tilhengerne av denne ene religionen, og altså

914 Lassen 1828, s. 14.

915 sst.

916 *Ibid.*, s. 51.

917 *Ibid.*, s. 12.

918 *Fabricius* 1773, s. 261. Om *Fabricius* 1773 (tysk) og 1799 (dansk oversettelse), 6.1, se også 7.1.

nærmer seg den tredje betydningen, som Lassen selv avviser. Spørsmålet om stats-tjenestemennenes religionstilhørighet berøres ikke av Lassen, men spiller senere en viktig rolle i Stangs og Gaarders forståelse av «herskende Religion». Fabricius understreker religionsfriheten mer eksplisitt og tydelig enn Lassen: «Alle Secters Religion skulle billig være frie og uhindret i heele Landet; [...]»⁹¹⁹

Nørregaard (1776 og 1784) begrunner behovet for én herskende religion med at den «udvortes» gudsdyrkelsen burde være enhetlig (se 6.2 og 7.1).⁹²⁰ Blant regentens rettigheter overfor religionen framhever han retten til å fastsette som herskende i staten den religionen som «han anseer meest overensstemmende med Statens Øiemed, [...]», og til å bestemme hvilke andre religioner som skal tåles i staten, og rammene for deres religionsutøvelse.⁹²¹ Nørregaards forståelse tilsvarer Lassens juridiske (2). Han er mer opptatt av behovet for enhetlig religion og mindre opptatt av religionsfrihet enn Fabricius.

J.F.W. Schlegel tar i sin *naturrett* (1805) utgangspunkt i at regenten ikke har rett til å herske over undersåttenes samvittighet. En følge av det er at «ingen Religion burde erklæres for *herskende* i Staten (religio dominans) saa at dens Bekiendere ikke allene tilstædes den frieste udvortes Gudsdyrkelse, men endog paa Grund heraf andre borgerlige Fordele (f. Ex. udelukkende Adgang til Embeder) [...]».⁹²² Schlegel forstår i større grad «herskende Religion» i tråd med Lassens tredje betydning, som en religion som gir tilhengerne «borgerlige Fordele». Schlegels eksempel er «udelukkende Adgang til Embeder». Det er også Schlegel som tydeligst knytter «herskende Religion» til «den frieste udvortes Gudsdyrkelse», men kvalifisert ved at den er friere enn for andre religioner, altså på linje med Lassens juridiske forståelse.

Samlet sett fanger Lassen i 1817/1828 opp betydningsinnholdet i begrepet «herskende Religion» slik det brukes av Fabricius, Nørregaard og Schlegel. Schlegel bruker også det latinske uttrykket «religio dominans», slik Lassen også gjør i den latinske versjonen. Dette styrker inntrykket av at vi har å gjøre med en etablert teknisk term eller fagterm. Begrepsinnholdet virker også stabilt. Både Fabricius, Nørregaards og Schlegels bruk av begrepet fanges opp at betydningsvariantene Lassen redegjør for. For alle tre er det mulig med frihet til annen gudsdyrkelse ved siden av den «herskende Religion», vel å merke som en mer innskrenket frihet. Kongen gis myndighet til å bestemme hvilken annen gudsdyrkelse som er tillatt. For Fabricius og Schlegel er et hovedeksempel på «herskende Religion» at statens embeter

919 Fabricius 1799, s. 308 (dansk oversettelse).

920 Nørregaard 1776, s. 341, § 581. Om Nørregaard 1776 og 1784, 6.2, se også 7.1.

921 Nørregaard 1784, s. 335–336.

922 Schlegel 1805, II, s. 118, § 249. Om Schlegel 1805, 6.2, jf. også 7.1.

er forbeholdt dens «Bekiendere». Hos Fabricius kan eksempelet knyttes til forståelsen av «herskende Religion» som en religion med forrang i staten. Schlegel knytter i naturretten eksempelet til ulikhet i borgerlige rettigheter mellom den «herskende» og andre religioner, og avviser derfor at staten bør ha en «herskende Religion». I *Schlegels utrykte grunnlovsforslag* fra 1814 unngår han uttrykket «herskende Religion», men det Schlegel der kaller «Landets Religion», bestemmes på en måte som langt på vei tilsvarer «herskende Religion» hos andre forfattere. Når Schlegel i grunnlovsforslaget vil forplikte Kongen til å «haandhæve og beskierme denne Landets Religion», virker det ikke langt fra Schlegels «Landets Religion» til Fabricius' «en Religion som er egen for Landet, bliver [...] altid den hærskende».⁹²³

Flere av *grunnlovsutkastene i 1814* bruker uttrykket «herskende Religion». *Adler-Falsen* knytter i sitt utkasts § 117 bekjennelsesplikt for Kongen til den evangelisk-lutherske religion, «som er den herskende i Riget».⁹²⁴ Det er på grunnlag av paragrafens tekst vanskelig å si om dette er en historisk konstatering av at den evangelisk-lutherske religion er den herskende, eller om religionen blir herskende i riket fordi Kongen bekjenner seg til den, altså at staten vedkjenner seg denne religionen og baserer statsstyret på den. *Christian Frederik* refererer i en merknad til Treschows grunnlovsforslag til Adler-Falsens forslag, og bruker der uttrykksmåten «Kongens og den herskende i Landet». Det kan tyde på at det at religionen var «herskende», mer var knyttet til dens posisjon i «Landet» enn at det var «Kongens» religion, altså nærmest den historiske forståelsen hos Lassen. Også *Weidemann* ser ut til å legge den historiske forståelsen av «herskende» til grunn når han omtaler «den Gudsdyrkelse, som Norges cultiverede Indbyggere have antaget, og som desformedelst er den herskende».⁹²⁵

Lysgaards formulering er interessant når han sier at «Den Christelig-Evangeliske Religion efter den Augsburgske Confession, hvortil den regjerende Konge maa bekjende seg, bliver den i Landet herskende; [...]».⁹²⁶ Her *gjøres* religionen til herskende. Det innebærer at staten aktivt vedkjenner seg denne religionen og baserer statsstyret på den. Det samme er tilfelle i *Nicolai Wergelands* utkast. Den evangelisk-lutherske religion *gjøres* til herskende. Wergeland forbeholder embetene i staten for dem som bekjenner seg til den herskende religion.⁹²⁷

923 Schlegel i Nielsen 1882, s. 233–234, Fabricius 1799, s. 308 (dansk oversettelse). Om Schlegels grunnlovutkast, 7.2.3.

924 Adler-Falsen 1814, s. 53, om Adler-Falsens utkast 7.2.1.

925 *Den norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 18. Om Weidemanns utkast, 7.2.4.

926 *Den norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2, s. 67, min kursivering. Om Lysgaards utkast, 7.2.3.

927 Jæger 1916, s. 263. Om Wergelands utkast, 7.2.2.

Alle de fem grunnlovskastene som bruker uttrykket «herskende» om religionen, regner med samvittighetsfrihet for innbyggerne, og for at det kan være tillatt med annen gudsdyrkelse ved siden av den herskende religion. Adler-Falsen og Wergeland går lengst i retning av fri religionsutøvelse for «Alle Religions-Partier», så lenge de ikke aktivt samler tilhengere (Wergeland), eller hvor «enhver taales, der bekjender sig til Christi Lære» (Adler-Falsen). Både Lysgaard, Schlegel og Weidemann lar det være en kongelig rettighet å bestemme om og i hvilken utstrekning «andre Religions-Secter taales» (Lysgaard), eller kan «tilstædes [...] Ophold i Riget og Religions Øvelse» (Schlegel). I alle utkastene er den «herskende Religion» gitt en tydelig forrang, men bare Wergeland knytter dette eksplisitt til en forrang til statens embeter.

Selv om det var flere grunnlovskast som brukte uttrykket «herskende Religion» enn «offentlig Religion» i 1814, var det uttrykket «Statens offentlige Religion» som kom inn i Grunnloven. Bare *Niels Treschow* brukte dette uttrykket i sitt forslag. Det virker ikke som man la et vesentlig annet innhold i «offentlig» enn i «herskende» religion. Treschows formulering var

Den christelige Religion efter ægte protestantiske Grundsætninger [...], er fremdeles Kongens og Landets offentlige Religion, saaledes at de til dens Udøvelse bestemte Kirker, Præster og deres Indkomster ei kan ophæves eller anvendes til noget andet verdsligt Brug eller nogen anden Religions Udbredelse, [...].⁹²⁸

I *Christies* store innlegg i debatten om Grunnloven § 2 brukes «offentlig Religion», «herskende Religion» og at det «ikkun er taalt en eneste [...] Religion» som synonyme for å betegne den religionen som statsstyret baserer seg på og fremmer framfor andre.⁹²⁹ Hos Treschow innebærer «offentlig Religion» en forpliktelse til ikke å gripe inn i kirkenes og prestenes økonomiske rettigheter, altså en forpliktelse til økonomisk å opprettholde den «offentlige» religionen. Selv om Christie later til å oppfatte «offentlig» og «herskende» som synonyme i omtalen av religionen, innfører Treschow en statlig økonomisk forpliktelse som ikke ligger innenfor de betydningene av «herskende Religion» som vi har funnet til nå, men som er viktig i Frederik Stangs forståelse av «offentlig Religion» til forskjell fra «herskende Religion».⁹³⁰

928 Treschow 1834, s. 236, pkt. XXXII. Om Treschows grunnlovsforslag, 7.2.6.

929 *St. eft.* 1814–1833, 1. Bind, s. 35. Om Christies innlegg, 7.3.

930 Se 8.2.1.

Går vi til *fortolkningene i av Grunnloven*, finner vi bruk av «herskende Religion» hos Falsen i 1818, Stang i 1833 og Gaarder i 1845, mens Hjelm i 1840 taler om «eneherskende Religion».

Inntrykket av at «herskende» og «offentlig» religion ble brukt som synonymer i 1814, forsterkes av at *Falsen* i sin populært anlagte *Norges Grundlov gjennomgaaet i Spørgsmaal og Svar* (1818) spør: «Hvilken er Statens herskende Religion», og svarer med at «Efter Grundloven 2den §. er den evangelisk-lutherske Religion Statens offentlige Religion, [...]».⁹³¹ Her må vi imidlertid merke oss at svaret på spørsmålet om den herskende religion også rommer Kongens plikt til å bekjenne seg til denne religionen etter § 4, og bekjennelsesplikten for embetsmenn etter § 92. Falsen framhever også nytten for staten av «kun at have een herskende Religion», og viser til at det kunne oppstå splittelse som kunne bli farlig for staten, hvis det fantes «to eller flere herskende Religioner ved Siden af hinanden».⁹³² Her kan det synes som Falsen forstår selve termen «herskende Religion» som en religion med fri og ubegrenset religionsutøvelse, den forståelsen Lassen innledningsvis avviser som utilfredsstillende. Når Falsen påpeker nytten av at en stat bare har én herskende religion, er han enig med Lassen om de praktiske konsekvensene, uten å la kritikken ramme selve forståelsen av begrepet «herskende Religion». Staten må ikke innskrenke religionsfriheten mer enn nødvendig. Det er tilstrekkelig «at udelukke alle dem, der ikke bekjende sig til den evangelisk-lutherske Religion, fra Andeel i Statens Bestyrelse».⁹³³ Også hos Falsen er reservasjonen av statens embeter for den herskende religions tilhengere den viktigste praktiske konsekvensen av den herskende religion.

Hos *Frederik Stang* (1833) er det «offentlig Religion» som er det viktige begrepet. Stang begrepsbestemmer dette som at religionen er et statsanliggende, den religionen staten skal fremme, og at den oppbæres på offentlig bekostning. Hos Stang er «offentlig Religion» synonymt med «Statsreligion».⁹³⁴ Dette ligger svært nær Lassens begrepsbestemmelse av «herskende Religion» i den juridiske betydningen. Til forskjell fra tidligere forfattere skiller Stang mellom «offentlig» og «herskende» religion. En «herskende» religion er for Stang en religion «hvis Øvelse er friere end andres, eller at dens Bekjendere ere tillagte visse Forrettigheder, [...]».⁹³⁵ Etter Stangs oppfatning er det bare bestemmelsen om at embetsmennene må bekjenne seg til statens offentlige religion (Grunnloven § 92), som gjør statsreligi-

931 Falsen 1818, s. 7. Se også 7.5.

932 Ibid., s. 8.

933 sst.

934 Stang 1833, s. 557. Se også 8.2.1.

935 Ibid., s. 558.

onen til herskende religion.⁹³⁶ Stang avviker med det fra Lassens foretrukne begrepsforståelse. Som vi har sett, avviser Lassen at religionen bør være «herskende» ved å innbefatte forrettigheter for bekjennerne av denne religionen. Hans oppfatning av «herskende» religion tilsvarer Stangs bestemmelse av «offentlig» religion, som en religion staten kan vedlikeholde og fremme, et statsanliggende.

Gaarder (1845) deler Stangs begrepsforståelse av «offentlig religion». Når det gjelder «herskende Religion», synes *Gaarder* å ha en begrepsforståelse hvor «offentlig» og «herskende» religion i større grad enn hos Stang overlapper. Han lister opp en rekke forhold som skal vise at religionen ikke alene er «Statsreligion», men også «herskende Religion i Staten». Mange av disse forholdene følger av religionens «Egenskab som Statsreligion». Listen inneholder både borgerlige rettigheter forbeholdt tilhengerne av statsreligionen, in casu retten til å inneha statsemberter, og forrettigheter som staten har gitt til statsreligionen, som å bekoste statsreligionens kultus. For *Gaarder* rommer begrepet «herskende Religion» både Stangs og Lassens foretrukne betydninger: en religion hvor staten begunstiger medlemmene med større borgerlige rettigheter enn andre (Stang), og en religion som staten baserer seg på, opprettholder og gir forrang framfor andre religioner (Lassen).

Claus Winter Hjelm (1840) forstår ikke religionen som «herskende», men som «eneherskende». Han karakteriserer religionen som «den allerede eneherskende evangelisk-lutherske Religion, som derfor skal forblive Statens offentlige Religion».⁹³⁷ *Hjelm* henviser her til Christian V's Norske Lov 2–1. «Eneherskende» sikter da til uttrykket «Den Religion skal i Konges Riger og Lande *alleene tilstædis* [...]».⁹³⁸ Denne religionen skulle sikre statens «indvortes Eenhed». *Hjelms* forståelse av religionen som «eneherskende» finner ingen støtte i Lassens forståelse av «herskende Religion», heller ikke i de betydningene Lassen avviser.

Når det gjelder de ulike betydningsvariantene av «herskende Religion», har det skjedd en markant forskyvning fra bruken før og omkring 1814, til Stangs begrepsforståelse. Til og med *Falsen* i 1818 brukes begrepet dels historisk om den etablerte majoritetsreligionen, dels juridisk om den religionen staten særlig baserer seg på og aktivt fremmer. For Stang er det vesentlige begrepsinnholdet, det som gjør religionen «herskende», at staten gir dens tilhengere større borgerlige rettigheter enn andre borgere, ved at statens embeter er forbeholdt dem som bekjenner seg til denne religionen. *Gaarder* kombinerer Stangs begrepsforståelse med Lassens juridiske forståelse, som en religion staten baserer seg på, fremmer og gir forrang. I

936 Ibid., s. 559.

937 *Hjelm* 1840, s. 2. Se også 8.4.

938 Min kursivering.

praktisk konsekvens er det ikke helt skarpe skiller mellom den tidligere begrepsforståelsen og Stangs. Det som for Stang gjør religionen til «herskende», bekjennelsesplikten for statens embetsmenn, har vært det praktiske hovedeksempelet på hva det vil si å ha en «herskende Religion» hos Fabricius (1773), Schlegel (1805), Nicolai Wergeland (1814) og Falsen (1818), selv om de har andre betoningene i begrepsforståelsen enn Stang.

13. «Den christelige Stat» i den statsteoretiske diskursen

Begrepet «den christelige Stat» spilte en rolle i konfliktene mellom juss og teologi som vi har sett på i del IV. Det ble aktivt brukt både av Ørsted i diskusjonen med teologen Clausen i 1826 (10.1), og av norske teologer i striden med de juridiske myndighetene omkring fraskiltelse i 1840-årene (11.3.4). Hvordan ble begrepet brukt i den statsteoretiske diskursen?

Den danske kirkerettslæreren J.L.A. Kolderup-Rosenvinge oppfattet begrepet «den christelige Stat» som en betegnelse for en syntese mellom kirke og stat, hvor stat og kirke vanskelig kan skilles ad. I 1838 brukte han begrepet i sin omtale av ulike systemer for forholdet mellom stat og kirke under det han kalte «enhetssystemet»: «[...] naar man vilde opstille Idealet af en christelig Stat, maatte i den Kirke og Stat smelte sammen til en Eenhed, saaledes at Statsstyreren ogsaa havde den højeste Styrelse af Kirkens Anliggender.»⁹³⁹

Pregingen av begrepet tillegges den tyske litteraten og filosofen Friedrich Schlegel (1772–1829), som anvendte, definerte og utviklet begrepet «den christelige Stat» i en artikkelserie i årene 1820–1823.⁹⁴⁰ Begrepet forbindes for ettertiden særlig med den konservative tyske juristen Friedrich Julius Stahl (1802–1861) som i 1847 skrev artikkelserien «Der christliche Staat und sein Verhältniss zu Deismus und Judenthum».⁹⁴¹ Der oppsummerte han en tenkemåte om forholdet mellom kirke og stat som han hadde lagt grunnlaget for i sin rettsfilosofi i 1830-årene, men

939 Kolderup-Rosenvinge 1838, s. 38. I andreutgaven fra 1851, s. 49, kvalifiseres utsagnet slik: «maatte i den Kirke og Stat *udgjøre* en Eenhed, saaledes at Statsstyreren ogsaa havde den højeste Styrelse af Kirkens Anliggender, *forsaavidt som disse ifølge deres Natur kunne være Gjenstand for udvortes Foranstaltninger*» (mine kursiveringer). Andreutgaven var utgitt etter forfatterens død (d. 1850) av hans etterfølger som lærer i kirkerett ved pastoralseminaret, teologiprofessoren C.T. Engelstoft (1805–1889). Det kan se ut til at teologen har kommet med viktige modereringer av juristens begrepsforståelse, jf. avgrensningen til «udvortes Foranstaltninger». En annen faktor som kan ha hatt betydning for revisjonen av teksten, er endringen i dansk religionsrett med Grunnloven av 1849 som inneholdt så vel religionsfrihet som «løfteparagrafen» om en kirkeforfatning. Om Engelstoft: denstoredanske.dk/Dansk_Biografisk_Leksikon/Kirke_og_tro/Biskop/C._T._Engelstoft, oppslag 27. juli 2021.

940 F. Schlegel 1966 (1820–1823), Beye 2009, s. 290, Schmitz 2014, s. 215–216.

941 Utgitt som pamflett i flere utgaver, Stahl 1858 (1847).

som han nå satte tydeligere på begrep. Det var Stahl som utviklet begrepet mest presist i statsrettslig sammenheng ifølge rettshistorikeren Christoph Link.⁹⁴²

I Norge var begrepet «den christelige Stat» hyppig brukt i årene 1843–1846 både av teologer (11.3.4) og ikke minst av filosofen Marcus J. Monrad (13.2). I Danmark var H.N. Clausen (13.1) og Anders Sandøe Ørsted (10.1) kjent med begrepet så tidlig som i 1825–1826. Bruken av begrepet fra Stortingets talerstol i 1848 og i en lovproposisjon og en komitéinnstilling i 1851 (13.3) ligger i tid etter publiseringen av Stahls avhandling fra 1847, men ser ikke ut til å være preget av Stahls begrepsforståelse. Claus Winter Hjelm bruker i 1858 uttrykket «den christne Stat» på en tilsvarende måte (13.4), mens han allerede i 1840 (8.4) tenker om forholdet mellom kirke og stat i kategorier som ligger nær begrepet om «den christelige Stat», uten å bruke dette uttrykket eksplisitt. Det siste gjelder også Frederik Stang (8.1) og Ulrik Anton Motzfeldt (8.6) i 1840-årene.

Samtidig med de mer presist utviklede forståelsene av begrepet fantes det også en mindre spesifikk bruk som et samlebegrep på de kristne statene, enten de var konfesjonelle eller konfesjonsblandede stater, til forskjell fra ikke-kristne stater.

13.1 UTTRYKKET «DEN CHRISTELIGE STAT»

Uttrykket «der christliche Staat» ser ut til å dukke opp på tyskspråklig område samtidig som den franske revolusjon rystet Europas kristelige stater i sine grunnvoller. Idet de europeiske statenes karakter av kristelige stater ble utfordret, ble det nødvendig å sette statens kristelighet på begrep for å forsvare de kristelige statene, som i stor grad var monarkier, mot utfordringen fra den franske revolusjonens republikanske sekularisme.⁹⁴³ Til å begynne med ser uttrykket «den kristelige stat» ut til å betegne de «kristne» statene til forskjell fra «hedenske» eller «muhamedanske» stater, altså til forskjell fra de «ikke kristne» statene.⁹⁴⁴

I forbindelse med sekulariseringen av de geistlige fyrstestatene i 1803, oppløsningen av det tysk-romerske keiserriket i 1806 og nyordningen av det tyske statssystemet etter Wiener-kongressen i 1814–1815 ble systemet med konfesjonelt

942 Link 2010, s. 137, se også Rieske-Braun 1993, s. 37–61, Link 1993, s. 69–76, Stolleis 2001, s. 112–113, Schmitz 2014, s. 217–220.

943 Heckel 1997, s. 442–444. I et referat fra en debatt i det britiske underhuset siteres Edmund Burke, oversatt til tysk. Han taler imot at England skal anerkjenne den franske republikk, og spør retorisk om England har til hensikt «alle Thronen von Europa niederzustürzen, und alle christlichen Staaten in Republikem umzuwandeln», Victor 1793, s. 228.

944 Uttrykket brukes på denne måten bl.a. i historisk litteratur om tempelherreordenen i Jerusalem, Jeune 1790, s. 271.

enhetlige småstater og et konfesjonelt sammensatt keiserrike med en katolsk keiser avløst av nye middelstore territorialstater som var konfesjonelt blendede. Dermed var prinsippet om at fyrstens og folkets religion skulle følges ad («cuius regio, eius religio») utdatert, og en måtte finne et nytt grunnlag for forholdet mellom stat og kirke(r). Der statene før vel var kristelige, men primært konfesjonelt definerte som katolske, reformerte eller lutherske, måtte statsmakten forholde seg til flere konfesjoner med fortid som statsreligion i hver sine stater.⁹⁴⁵ Det er i denne perioden uttrykket «den kristelige stat» for alvor vinner fotfeste.

I restaurasjonstiden brukes uttrykket «der christliche Staat» i flere ulike sammenhenger. Først dukker det opp i 1815–1817 i en debatt om jødernes rettsstilling i de tyske, kristelige statene. Uttrykket brukes av både tilhengere og motstandere av å gi jødene borgerrettigheter.⁹⁴⁶ Allerede i et «General-Juden-Reglement für Süd- und Neu-Ostpreussen» fra 1797 hadde uttrykket «christlichen Staaten» vært brukt i en slik sammenheng.⁹⁴⁷ To bidrag til debatten av historikeren Christian Friedrich Rühs ble raskt oversatt til dansk. Uttrykket «christlichen Staaten» ble oversatt med «kristne Stater».⁹⁴⁸ For Rühs var den kristelige religion grunnleggende for hele statsbegrepet. «Ohne die christliche Religion würden alle unsere Staaten aufhören, es zu seyn», hevdet han.⁹⁴⁹ En helt tilsvarende bruk av begrepet «christne Stater» finnes hos den danske riksbanksjefen Conrad Friedrich von Schmidt-Phiseldek i en avhandling fra 1810 som ble gjenuttgitt i 1817.⁹⁵⁰

I 1819 forekommer uttrykket hos Adam Müller, en av de senromantiske tenkerne som representerte den katolske restaurasjonen.⁹⁵¹ En kristelig stat er for Müller en stat som beror på kristendommens evige sannhet. I en slik stat kan det

945 Mehlhausen 1995, s. 194–196, Heckel 1997, s. 445–449, Heckel 2012, s. 21–23. Et unntak utgjorde Brandenburg-Preussen, fra 1701 Kongeriket Preussen, som siden 1700-tallet hadde vært den første dobbelkonfesjonelle staten i Europa. Bach-Nielsen og Gregersen 2017, s. 9–10. Preussen var aldri formelt del av det tysk-romerske riket. Det fantes også eksempler på at fyrstene hadde en annen konfesjonell tilhørighet enn folket.

946 Rühs 1816a og 1816b, Ewald 1816, *Allgemeine Literatur-Zeitung* 1817, No. 106–107, s. 1–14 (anmeldelse av åtte pamfletter i debatten). Så tidlig som i 1790 hadde Johann Ludwig Ewald brukt uttrykket i teologisk sammenheng i boken *Soll und kann die Religion Jesus allgemeine Religion seyn?* I et referat i *Allgemeine Literatur-Zeitung* for 1791, No. 132, s. 254 heter det: «[...] es war und ist nicht einmal sein [Jesu] Wille, dass sie von allen Menschen in christlichen Staaten angenommen, geglaubt und befolgt werden soll [...]», og «[...] es giebt eine Menge Menschen in christlichen Staaten, die keinen Sinn für Jesus haben können.» (originalens kursivering).

947 Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften 1801, s. 1031–1032.

948 Om Rühs, Harket 2014, s. 366–371, og 450 for den oversatte boktittelen; Smith-Solbakken 2014, s. 88.

949 Rühs 1816b, s. 9. Harket siterer etter den danske utgaven fra 1817, Harket 2014, s. 370.

950 Schmidt-Phiseldek 1817, Harket 2014, s. 124 og 451.

951 Kraus 1997, s. 114–115.

ikke finnes hedenske eller ukristelige «stater i staten». Det gjelder den franske «sogenannte» republikk innenfor den europeiske kristenhetens stat. Heller ikke jøder kan få fulle friheter eller standsrettigheter innenfor de kristelige statene ifølge Müller.⁹⁵² Adam Müller bruker begrepet «der christliche Staat» som vern mot den franske revolusjons ideer og for å avgrense jødernes borgerrettigheter.

Det kan så langt se ut til at begrepet om «den kristelige stat» oppsto i kjølvannet av den franske revolusjon, men at spørsmålet om jødernes rettigheter var en av de viktigste problemkontekstene begrepet inngikk i.

Friedrich J. Schlegel utvikler «die wahre Idee des christlichen Staats»⁹⁵³, begrepet om den kristelige staten, mer presist og positivt. Schlegel hadde i likhet med Adam Müller konvertert til den katolske kirke og var en av de toneangivende representantene for den konservative romantikkens statstenkning under restaurasjonen i Tyskland etter 1815.⁹⁵⁴ En kristelig stat er en stat hvor menneskets verd og det guddommelige i menneskets bestemmelse blir tatt hensyn til i alle rettslige innretninger.⁹⁵⁵ Den kristelige staten var definert ved sitt forhold til privatlivet, til andre stater og til korporasjonene i samfunnet. Når det gjaldt privatsfæren, var den kristelige stat en stat uten slaver, og hvor ekteskapet ble betraktet og behandlet som hellig. I forhold til andre stater hadde den kristelige staten en fredelig tendens. All kristelig rettferdighet var grunnlagt på et system av rimelighet. Den kristelige staten anerkjente endelig korporasjonenes rettslige tilværelse og var beroende av korporasjonene i et organisk samvirke. Schlegel utformer dermed en kristelig samfunns- og statstenkning med ekteskapet og familien som det grunnleggende, og en stat bygd på organisk samvirke mellom korporasjonene kirke, skole, laug eller gilde som representerte næringsinteressene, og staten som integrerte det hele og som var bærer av voldsmakten.⁹⁵⁶ For Schlegel samsvarer det stenderske monar-

952 Müller 1923 (1819), s. 184.

953 F. Schlegel 1966 (1820–1823), s. 565.

954 Kraus 1997. Andre sentrale tenkere i den konservative romantiske restaurasjonen var Joseph Görres og Franz von Baader. Som ung var den danske teologen, senere biskop H.L. Martensen på studiereise i kontakt med den aldrende Baader i München, Martensen 1882, s. 137–148. Studiereisen gjorde Martensen til spekulativ teolog, men ikke til «Baaderianer» og teosof, Scharling 1928, s. 41–42. Forbindelsen mellom Martensen og det konservative romantiske miljøet fra restaurasjonstiden er interessant, fordi Martensen på slutten av 1870-tallet bidro til fornyet oppmerksomhet om begrepet «den kristelige Stat» i Danmark og Norge ved sin sosialetikk, Martensen 1878, s. 119–137. Begrepet ble også tatt opp av Gisle Johnson i hans forelesninger i etikk (utgitt posthumt på basis av forelesningsreferater), Christoffersen 1995, s. 238–239, 1999, s. 127–128. Både Martensens og Johnsons versjoner av begrepet om «den kristelige stat» har atskillige trekk felles med Schlegels.

955 F. Schlegel 1966 (1820–1823), s. 569, jf. Kraus 1997, s. 135.

956 F. Schlegel 1966 (1820–1823), s. 565–596, særlig s. 567, 572 og 583, jf. Kraus 1997, s. 135.

kiet best med idealet om den kristelige stat, men han vil ikke dermed frakjenne enhver republikk, som den sveitsiske og den nordamerikanske, navn av kristelig stat.⁹⁵⁷ For Schlegel var spørsmålet om hvilke(n) av de kristelige konfesjonene som skulle inneha en bestemmende stilling, og om ikke-kristne trosretninger skulle være tillatt, ikke viktig.⁹⁵⁸

Vi har allerede støtt på begrepet «den christelige Stat» hos A.S. Ørsted i hans avhandling om kirkeforfatningen fra 1826 (10.1). Ørsted mente at en kirketukt uten borgerlige følger var umulig i en kristelig stat. Med den nære forbindelsen som var mellom stat og kirke, kunne ikke staten la være å følge opp kirkens tukt med tap av borgerlig ære. Noen år tidligere mente Ørsted at staten som «christelig Lovgiver» var forpliktet til å «lempe sine Forskrivter» etter sedelighetslovens ubetingede bud.⁹⁵⁹ Ørsted ekspliserer ikke sin forståelse av uttrykket «den christelige Stat» nærmere, men at staten er kristelig, synes å innebære en forpliktelse for staten som lovgiver, og som kirkens, kristendommens og sedelighetens forsvarer. Ørsted tilhørte kjernen i det danske romantiske «gullalder»-miljøet, kretsen omkring broren H.C. Ørsted og dikteren Adam Oehlenschläger, og hvor også teologen og biskopen Mynster kan regnes med. Ørsted kan svært sannsynlig ha vært fortrolig med F. Schlegels preging av begrepet om den kristelige stat. Også H.N. Clausen var fortrolig med uttrykket «den christelige Stat» i 1825.⁹⁶⁰

Begrepet om «den kristelige stat» ble også brukt i de liberale kretsene rundt Rotteck og Welckers statsleksikon. Den ene av redaktørene, Carl Theodor Welcker, bruker begrepet i flere artikler. Mens begrepet hos Schlegel er sentralt i en konservativ statsteori som legitimerer et stendersk monarki, inngår det hos Welcker og medforfattere i statsleksikonet i grunnlaget for en mer liberal stat.⁹⁶¹ Forståelsen av «den kristelige stat» er likevel beslektet hos Schlegel og Welcker. Welcker hevder at jo mer ekte kristelig sinnelag og handlemåte gjennomtrenger og behersker staten, jo mer vil fullkommenhet, kraft, frihet og lykke blomstre i den. Alle kristelige regjeringer og borgere bør strebe mot dette.⁹⁶² Så langt er det ikke stor avstand

957 F. Schlegel 1966 (1820–1823), s. 576, Anm. 1, jf. Kraus 1997, s. 139. Schlegels kristelige stat er med dette ikke en absoluttistisk stat.

958 Schmitz 2014, s. 215–216, med referanse til F. Schlegel 1966 (1820–1823), s. 565.

959 Ørsted 1822, s. 345.

960 Clausen 1825, s. 238.

961 Stolleis 2001 plasserer Schlegel og Adam Müller i den «politiske romantikken» (s. 103, 105–106). Også E.J. Stahl (s. 112–113) plasseres under hovedoverskriften «Conservatism, Romanticism, and Restoration». Karl von Rotteck plasseres under den «fornuftsrettslige liberalismen» (s. 118–121) og Carl Theodor Welcker under den «historisk-organiske liberalismen» (s. 131–132), begge under hovedoverskriften «Liberalism».

962 Welcker 1843, bd. 14, s. 593–594.

mellom Schlegel og Welcker.⁹⁶³ Welcker legger også i likhet med Schlegel vekt på korporasjonenes betydning i samfunnet, men betoner i større grad enn Schlegel disse korporasjonenes behov for autonomi.⁹⁶⁴ Religion, sedelighet og dannelselse hører inn under «den levende» statens formål, men kan ikke virkeliggjøres ved statlig tvang. Frie organer og særlige kretser, korporasjonene, assosiasjonene, familien, menighetene, kirkene, skolene og andre foreninger tjener den frie livsvirksomheten. Welcker har stor tiltro til at den frie meningsutveksling i et fritt allmennvesen skal gjøre statlig tvang overflødig. Statens rolle blir «den hellige beskyttelse» av korporasjonenes rettigheter, deres formue og deres autonomi eller «Selfgovernments».⁹⁶⁵ Dersom staten i sjeldne unntakstilfeller ikke overlater til frie foreninger å sørge for religion, sedelighet og dannelselse, må enhver frihetsinnskrenkning, og ethvert krav om borgernes bidrag til beste for disse formålene, holdes strengt innenfor lovens skranker.⁹⁶⁶ Til forskjell fra Schlegel er ikke middelalderstaten idealet for Welckers kristelige stat. Tvert imot avviser Welcker at man kan anse de kristelige moralgrunnsetningene *umiddelbart* som verdslige lover.⁹⁶⁷ Welcker avviser også derfor teokratiet.⁹⁶⁸ Det er den frie, middelbare anvendelsen av den kristelige lære på staten som er det riktige, ifølge Welcker. Kristendommen begrunner den frie rettsstaten, med den størst mulige borgerlige og politiske frihet, ikke den despotiske og teokratiske forfatningen. Kristendommen begrunner både sedelige og frie ekteskaps- og familieforhold, frie standsforhold som sikrer menneskenes likhet, og skille mellom stat og kirke, slik at både stat og kirke er selvstendige.⁹⁶⁹ Welckers kristelige stat er en stat med en fri forfatning, hvor stat og kirke er selvstendige overfor hverandre. Som en av hans medforfattere skriver i artikkelen om kirkeforfatning: Selv om staten tar de kristelige prinsippene opp i seg, kirken trer ut av sin isolerhet, og staten blir til den kristelige stat, oppgir ikke kirken sin individualitet. Det kristelige livet krever et eget uttrykk og egne styringsorga-

963 Schmitz 2014, s. 216.

964 Welcker tar skarpt avstand fra Schlegels og andre forfatters «ultraroyalistischen, legitimistischen und jesuitischen Parteien» og hevder at de avleder den ytterste «Absolutismus und Serwilismus» umiddelbart fra de kristelige forskriftene, Welcker 1836, s. 460–461. Schmitz mener Welckers og Schlegels grunnperspektiver ligner hverandre når det gjelder tanken om statens kristelighet, Schmitz 2014, s. 216.

965 Welcker 1843, bd. 14, s. 596–597.

966 Sst.

967 Welcker 1836, bd. 3, s. 476, jf. Schmitz 2014, s. 217, som siterer etter andreutgaven fra 1846.

968 Welcker 1843, bd. 14, s. 598. På den annen side kritiserer Welcker teologene for å være for ensidig opptatt av teologiens kirkelige oppgave, og at de glemmer kristendommens hovedbud: å realisere den handlende broderkjærligheten som sørger for mat og klær, i samfunnet, s. 591.

969 Welcker 1836, bd. 3, s. 477–483.

ner i form av presbyterier og synoder, også der regenten tar det øverste ansvaret for kirken.⁹⁷⁰

Den som forstår «den kristelige stat» mest i samsvar med det Kolderup-Rosenvinge kalte «enhetssystemet», er Friedrich Julius Stahl. Stat og kirke inngår hos Stahl i et tett forhold av vekselvirkning, en uoppløselig symbiose, ifølge Christoph Link.⁹⁷¹ Denne symbiosen er til fordel for begge parter. Mens staten støtter opp om kirken og dens ordninger, som for eksempel ekteskapet, støtter kristendommen opp om øvrigheten og kongedømmet.⁹⁷² Kristendommen preger lovgivningen. Kristen sed hadde avskaffet slaveri og livegenskap og preget strafferetten. Selv for krigen var det gitt lover.⁹⁷³ Men Stahl skilte rettslig mellom statsstyre og kirkestyre, selv om den øverste myndigheten i kirken skulle ligge hos landsherren (fyrsten) som en formal suverenitet. Styret av kirken var ikke en statlig, men en kirkelig oppgave. Den ytre kirkeledelsen var en menneskelig, ikke en guddommelig rett, men en rett for de troende, ikke en verdslig rett. Dette kirkestyret skulle etter Stahls oppfatning ivaretas av det geistlige embetet under fyrstens overhøyhet.⁹⁷⁴

Hos Stahl som hos Schlegel inngår begrepet «den kristelige stat» i en konservativ statsteori. Stahl vender seg både mot monarkisk absolutisme og mot borgerlig-liberal konstitusjonalisme, og synes å foretrekke et monarki med et innslag av stender-representasjon. Også Stahls kristelige stat er en rettsstat.⁹⁷⁵ En vesentlig distinksjon hos Stahl er mellom kristendom og kirke. Kristendommen, forstått som den kristne religion basert på den sanne åpenbaring, meddelt av Gud, danner basis for både stat og kirke. Den er høyeste norm for dannelsen av statens rettsordning. Staten hadde sin legitimering og sin innholdsmessige målestokk for utformingen av det offentlige livet i den kristelige religion.⁹⁷⁶ Staten skulle stå i et naturlig forbund med de kristelige kirkene som skulle være statens indre kraftkilder. Men dette førte verken til teokrati eller til at staten bare skulle ha en religiøs karakter.⁹⁷⁷

970 R. 1840, bd. 9, s. 363–365. Jf. P.P. Aabels tilslutning til denne artikkelen, Aabel 1846, s. 440–441 (se 11.3.4).

971 Link 1993, s. 75–76, jf. Rieske-Braun 1993, s. 61. I rettsfilosofien omtaler Stahl stat og kirke som *en livsordning*, ved siden av eiendom og familie/ekteskap, Rieske-Braun 1993, s. 49, se særlig note 61.

972 Stahl 1858 (1847), s. 10–11, 20, 26–29, jf. Rieske-Braun 1993, s. 58–60.

973 Stahl 1858 (1847), s. 14, jf. Rieske-Braun 1993, s. 59–60.

974 Link 1966, s. 63, 80–82, Rieske-Braun 1993, s. 61 med henvisning til Stahls verk *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, Erlangen 1840, s. 134: «Es bleiben also Staat und Kirche, Staatsregierung und Kirchenregierung, wie nach göttlicher Ordnung, so auch rechtlich gesondert.»

975 Rieske-Braun 1993, s. 56, Link 1993, s. 74.

976 Ibid., s. 57.

977 Rieske-Braun 1993, s. 61, Link 1993, s. 70, Link 2010, s. 137, Schmitz 2014, s. 217.

Staten burde ta den kristelige kirke opp i seg, sørge for finansiering av den og stille sin makt bak kirkens ytre forskrifter om slikt som kirkelig ekteskapsinngåelse og dåp av alle kristne barn.⁹⁷⁸ Men også uavhengig av statens forhold til kirken skulle staten fremme kristendommen ved at bare kristne innehadde offentlige embeter i staten.⁹⁷⁹ Den individuelle religionsfrihet kunne bestå i den kristelige stat, med unntak av adgangen til statlige embeter for dem som ikke tilhørte den katolske eller de evangeliske kirkene.⁹⁸⁰

Stahl utviklet sitt grunnsyn på forholdet mellom religion og stat i sin rettsfilosofi i 1830-årene,⁹⁸¹ men knyttet ikke begrepet «den kristelige stat» til denne tenkningen før i 1847 med pamfletten *Der christliche Staat und sein Verhältniss zu Deismus und Judenthum* som først ble trykt i *Evangelischen Kirchenzeitung*.⁹⁸² Stahls forståelse kan dermed ikke ha hatt direkte betydning for begrepsbruken i Norge i årene 1843–1846, men inngår her i forståelseshorizonten når vi nå skal se på Marcus J. Monrads forståelse av «den kristelige stat».

Vi merker oss også at begrepet om «der christliche Staat» verken hos den liberale kretsen omkring Rotteck og Welckers statsleksikon eller hos den konservative statsfilosofen Stahl er til hinder for at kirkestyret organiseres med egne organer, med en større eller mindre relativ autonomi overfor statsstyret. Mens begrepet hos Müller brukes som vern mot «hedenske og ukristelige» krefter, og medfører avgrensning særlig av jødene borgerrettigheter, og hos Schlegel brukes til å begrunne en konservativ «organisk» samfunnsteori, utleder Welcker liberale frihetsverdier av statens kristelighet, noe som medfører både fravær av religions- tvang, en fri forfatning og skille mellom stat og kirke. For Stahl innebærer tanken om en kristelig stat at bare kristne kan ha embeter i staten, selv om den individuelle religionsfriheten skulle bestå i staten.

13.2 MARCUS J. MONRAD OG «DEN CHRISTELIGE STAT»

Marcus J. Monrad (1816–1897) etablerer sitt begrep om «den christelige Stat» i polemikk mot to ensidigheter som han kaller «den ensidig-juridiske» og «den theologiske» betraktningen av forholdet mellom stat og kirke.⁹⁸³

978 Rieske-Braun 1993, s. 57, med henvisning til Stahls rettsfilosofi.

979 Stahl 1858 (1847), s. 35, Schmitz 2014, s. 218, Rieske-Braun 1993, s. 58.

980 Stahl 1858 (1847), s. 26, Rieske-Braun 1993, s. 60, Link 2010, s. 137.

981 Rieske-Braun 1993, s. 37–56.

982 Stahl 1858 (1847), Rieske-Braun 1993, s. 56–62, Link 2010, s. 137.

983 *Mgbl.* 1845, No. 86T.

Med Monrad utfordres grensdragningen mellom en statsteoretisk og en teologisk-kirkelig diskurs. Monrad var teologisk kandidat av utdanning, senere lektor og professor i filosofi ved Universitetet. På det tidspunktet han skrev om begrepet «den christelige Stat», var han stipendiat i filosofi og spekulativ teologi. Monrad gikk i løpet av sin karriere ut og inn av de to diskursene. Han deltok i diskusjonen om kirkelige reformer i Christiania geistlige Forening på 1850-tallet. På 1840-tallet skrev han statsteori. I sine artikler om «Kirken og Staten» i Morgenbladet i 1845 stilte han seg utenfor og overfor geistligheten i sine refleksjoner, og skrev seg også på den måten inn i den statsteoretiske diskursen. Artiklene fra 1845 er stedet hvor Monrad for første gang utmynter sin grunnleggende statsforståelse.⁹⁸⁴ Statsforståelsen følges opp i *Ethik*, lærebok til anneneksamen fra 1851, hvor Hegels rettsfilosofi ligger i bunnen.⁹⁸⁵ Han fulgte opp den statsteoretiske tilnærmingen til kirke-reformspørsmålene i 1848 i sin anmeldelse av Jørgen Hansens bok om *Vore kirkelige Spøragsmaal og deres Løsning* (1847).⁹⁸⁶ Monrad var den dominerende universitetsfilosofen i drøyt femti år og ble en av embetsmannsstatens sentrale ideologer fra slutten av 1840-tallet og i lang tid framover. Frederik Stangs lærebok i statsforfatningsrett preget oppfatningen av den norske statsforfatningsretten fra 1830-årene fram til 1870-årene. Monrad preget stats- og samfunnsforståelsen til norske studenter fra 1850-årene og framover gjennom læreboken til anneneksamen, etter hvert under større ideologisk motstand.⁹⁸⁷

En «eensidig-juridisk» betraktning av forholdet mellom kirke og stat ser ifølge Monrad staten kun som verdslig makt. Religionen har kun betydning som ytre bekjennelse og kultus, og regelstyres av statskontorene. Overbevisningen er en bisak, som juristen helst ser som helt fri, men den må ikke komme i konflikt med reglene på området. «Saaledes forkyndes paa den ene Side en vis Samvittighedsfrihed, medens paa den anden Side, med Hensyn paa det Ydre, Tvang er uunngaaelig.»⁹⁸⁸ Monrad sikter her sannsynligvis til Claus Winter Hjelms oppfatning av forholdet mellom kirke og stat (8.4), men også til det byråkratiske juridiske kirkestyret som ble kritisert av mange geistlige, og som lå bak kravene om geistlig sakkyndighet i kirkestyret (5.3.3).

984 Skogrand 2011, s. 143–157, se også Sanness 1959, s. 372–375, Christophersen 1959, s. 75–77.

Artiklene er analysert i forhold til kirkeforfatningsspørsmålet av Berge 2001, s. 137, 143–145, 147–148.

985 Skogrand 2011, s. 170, 180, 182–183, jf. Skogrand 1999, Evenshaug 2005, s. 136–138, 143–146.

986 Monrad 1848, Skogrand 2011, 162–166, se også Sanness 1959, s. 372–375, Christophersen 1959, s. 92–93, Berge 2001, s. 154–155, 199.

987 Slagstad 1998, s. 22–23, Skogrand 1999, s. 135, 144, Evenshaug 2005, s. 138.

988 Mgb. 1845, No. 86T.

«Den theologiske» betraktningen kritiserer «den verdslige Magts Tyranni i geistlige Anliggender», og oppfatter kirken som «aldeles opslugt af den almægtige Stat» og krever kirkens «Emancipation». Her gjenkjennes synspunkter som både Christian Juell Sandberg og Peter Pavels Aabel målbar.⁹⁸⁹ Monrad kritiserer denne posisjonen for at den i utgangspunktet oppfatter kirke og stat som motpoler. Det ligger dermed i premisset at kirke og stat må ha hvert sitt virkeområde, kirken det indre og åndelige, staten det ytre og legemlige, og at de ikke kan bestå i forening, men må skilles. Monrad betrakter den juridiske og den theologiske oppfatningen som to sider av samme feiltakelse. Denne oppfatningen har medført den århundrelange striden mellom keiser og pave, stat og kirke.

Monrad selv sverger til en historisk betraktning av forholdet mellom stat og kirke. De eldste kristnes avsondring fra verden og striden mellom stat og kirke om hegemoniet ble på reformasjonstiden gjennombrutt ved at staten ble kirke og kirken ble opptatt i staten. Monrad henter også opp et teologisk argument ved å vise til inkarnasjonen, selve kristendommens hovedprinsipp, hvor «Gud er bleven Menneske, for at Mennesket skal hæves til Gud». «Det Aandelige skal saaledes blive verdsligt idet det i alle Retninger gjennemtrænger Verden, og det Verdslige skal netop derved blive aandeligt.»⁹⁹⁰ Monrad vil så ut fra historien vise at kampen mellom stat og kirke ikke kunne stoppe før de hadde gjennomtrengt hverandre fullstendig. Kirken, som var en «Anstalt til Menneskets religiøs-moralske Opdragelse», og som hadde med «det Indre, Samvittighed og Motiver» å gjøre, trengte innflytelse på de ytre forhold, for å kunne styre disse i tråd med sine grunnsetninger. Kirken måtte derfor tilta seg borgerlig makt. På den annen side kunne ikke «Riget» eller «den verdslige Magt som en oprindelig uafhængig Institution til udvortes Sikkerhed og borgerlig Orden» trygge sin fasthet og varighet uten å sikre seg en moralsk innflytelse. «Den verdslige Magt følte saaledes snart Trangen til at sikre sig Undersaatternes religiøse Tro, hvoraf den moralske Overbeviisning var afhængig.»⁹⁹¹ Reformasjonen var både en kirkelig og en politisk omveltning. Det vesentlige ved reformasjonen var for Monrad

989 Aabel 1841, No. 21, s. 450, jf. Berge 2001, s. 55 og 62 (jf. 5.2.3). Monrad refererer selv til Sandberg som en av dem som målbar den «theologiske» oppfatningen, Mgb. 1845, No. 177. En innsender i Mgb. 1845, No. 115 mener Monrad tillegger «theologene» en ensidighet det ikke er dekning for. Lars J. Berge mener å kunne sannsynliggjøre at dette innlegget var forfattet av P.P. Aabel, Berge 2001, s. 145–147. Aabel mente i 1841 ikke at kirken skulle skilles fra staten, men at den skulle myndiggjøres innenfor staten Aabel 1841, No. 21, s. 454 (jf. 5.2.3), og har – hvis han er forfatteren av 1845-innlegget – sine ord i behold.

990 Mgb. 1845, No. 86T.

991 Mgb. 1845, No. 87 T.

[...] Sammensmæltningen af det politiske og det kirkelige Element. De forhen stridende eensidige Principer ere her ophævede i en Eenhed, hvori netop begges evige Sandhed og Gyldighed er opbevaret. Denne Eenhed er det moderne Begreb om *den christelige Stat*, som Middelalderen egentlig ikke kjendte.⁹⁹²

Monrad kan i denne sammenheng bruke sterke uttrykk om enhet, som at «Staten er Kirke».⁹⁹³ Monrad understreker at «den christelige Stat» ikke innebærer at staten har vunnet over kirken, eller kirken fått makt over staten. Den kristelige stat er noe nytt som forener begge deler i seg. Kirken er ikke bare et middel for staten, men et vesentlig statsformål. Ja, begge er «gjensidige Midler og Øiemed». «Mennesket skal ved det timelige Liv opdrages for det evige; men Hensynet til det Evige skal igjen bestandig gjøre sig gjældende i det Timelige.»⁹⁹⁴ Begge har sin rot i folket og går opp i staten som overordnet enhet. Det er denne enheten Monrad betegner som «den christelige Stat».

Ser man nøyere etter, er det avgjørende for Monrad at staten og kirken har et felles forenende øverste styre ved Kongen, men han er åpen for at stat og kirke på «lavere nivå» kan styres av ulike og særegne organer. For det første er det «en uomgjængelig Fordring» at de som skal ha ansvar for den «høiere Forvaltning» av kirken, innehar kirkelig og religiøs kunnskap og interesse.⁹⁹⁵ Her gir Monrad teologene rett overfor det ensidig-juridiske standpunktet. For øvrig bemerkes at Ørsted understreket det samme i sin avhandling fra 1826 (10.1). Stang uttrykte dette noe mer dempet: Det var ikke en nødvendig følge av at religionen ble lagt under staten, at religionsbekjennerne ikke skulle ha innflytelse på de kirkelige anliggender.⁹⁹⁶ For det andre er Monrad positiv til så vel borgernes delaktighet i statsstyret som lekmannsinflytelse på de kirkelige anliggender. I begge tilfeller havner styret til syvende og sist i folkets hender. Monrad er da også positiv, ikke bare til å gjenopplive medhjelperinstitusjonen, men til å innføre menighetsråd. Monrad er også åpen for synoder, vel og merke synoder som ikke bare består av geistlige, men hvor også lekfolket er representert.⁹⁹⁷ Innenfor enheten, den kristelige stat, anerkjenner Monrad behovet for arbeidsdeling og institusjonell forgrening på mellomnivåene, med et kirkelig kompetent og interessert kirkestyre. Kirken «i sine Details kræver særskilte Tjenere og en særskilt Organisation».⁹⁹⁸

992 Ibid. Kursiv gjengir uthevet trykk i originalen.

993 Ibid.

994 Ibid.

995 Ibid.

996 Stang 1830, statsretten § 5, anmerkning 2.

997 Monrad 1848, s. 91–96.

998 MgbL. 1845, No. 175.

Tanken om «den christelige Stat» i Monrads versjon utelukker altså ikke særegne kirkelige organer som menighetsråd og synoder, men den utelukker å skille stat og kirke. Til tross for sin tenkning om «den christelige Stat» hørte Monrad ikke til dem som så en kime til skille av kirke og stat i ethvert tilløp til kirkelig organisering. Einar Molland er opphavsmann til en oppfatning av Monrad som «[d]en eneste deltager i debatten som ville identifisere kirke og stat». Monrad var ifølge Molland den ene unntakelsen. «De øvrige som uttalte seg, ville skjelne mellom stat og kirke».⁹⁹⁹ Molland overser at Monrad innenfor den kristelige stat godt kunne skjelne mellom stat og kirke og gi kirken egne styringsorganer.

Forskjellen mellem borgerligt og kirkeligt Samfund maa saaledes visseligen vedblive, men vel at mærke kun som Bestemmelse i – eller om man vil: som Middel for – Eenheden. Det Nærmere angaaende dette Forhold have vi ikke vovet at angive, men naar det Borgerlige og det Kirkelige kun [...] i Rod saavel- som i Top er og erkjendes for Eet, medens Midten deler sig i Grene, da have vi i Almindelighed Alt hvad vi forlange; [...]¹⁰⁰⁰

De mest påtagelige konsekvensene av Monrads kristelige enhetsstat angår religionsfriheten og borgerrettighetene i staten. Bare de som bekjenner «den christelige Religion», kan gjøre krav på å være aktive borgere i en kristelig stat. Jøder kan ikke ha aktiv borgerrett. Hvor langt de kan tolereres, er et spørsmål om lovgiverklokskap.¹⁰⁰¹ Om andre kristne trosretninger kan anerkjennes, avhenger blant annet av om statens kristelige grunnlag forstås som allmenn-kristelig, eller som spesifikt luthersk. Her er Monrad mer usikker. Men «secter» med grunnsetninger som strider mot forfatningens ånd, slik som kvekerne, må i politisk henseende stilles på like fot med ikke-kristne. Monrad avviser forfølgelse for religionens skyld, men forsvarer at staten kan stille betingelser for stemmerett som en legitim forskjellsbehandling.¹⁰⁰² Monrads artikler ble skrevet før forslaget fra dissenterlovskommisjonen var kjent. I en replikk til et motinnlegg etter at dissenterloven var vedtatt, uttrykte Monrad at han var tilfreds med dissenterloven.¹⁰⁰³

I likhet med den tidlige bruken hos C.F. Rühls og Adam Müller bruker Monrad begrepet «den christelige Stat» for å avgrense jødernes borgerrettigheter. I Monrads

999 Molland 1979 II, s. 7–8.

1000 *Mgbl.* 1845, No. 175.

1001 Monrad omtaler det som «en saare lykkelig Omstændighed, at vi hidtindtil ingen Jøder have; hvorved Sagen bliver langt renere, end der, hvor de allerede fra før ere blandede med Nationen og saaledes have en egen Ret til at komme i Betragtning», *Mgbl.* 1845, No. 87T.

1002 *Mgbl.* 1845, No. 87T.

1003 *Mgbl.* 1845, No. 177.

kristelige stat er dermed kristendommen, eventuelt i dens lutherske form, «herskende religion» i Frederik Stangs forstand. Monrad avviser i likhet med C.T. Welcker en teokratisk tankegang. Til forskjell fra F. Schlegel og Müller er ikke middelalderen, men den etterreformatoriske sammenveving av kirke og stat idealet. Som Welcker taler Monrad for folkestyre i både stat og kirke. Endelig hindrer ikke tanken om enhet mellom kirke og stat at kirken har egne styringsorganer. Her er Monrad på linje med F.J. Stahl, men også i at stat og kirke trenger et foreningspunkt i Kongen, og at de også holdes sammen ved at (den overveiende del av) folket er kirke.

Hva så med Hegel? Er ikke Monrads tanke om den kristelige stat en klassisk hegelsk syntese? Følger man Hegels logikk og alminnelige slutningsmåte, kan det være noe i det. Men Hegel selv er ingen forkjemper for ideen om den kristelige stat. Han distanserer seg tvert imot fra den. Om religionen utgjør det generelle grunnlaget for staten og for det som har med sed og skikk å gjøre, må religionen likevel skilles klart fra staten. Hegel oppfatter staten som verdslig, og stat og kirke som forskjellige størrelser. Hegel ser ikke et skille mellom stat og kirke som noen ulykke. Kirkens plass er for ham som en korporasjon innenfor det sivile samfunn.¹⁰⁰⁴ Baard Olav Skogrand forklarer Hegel og Monrads ulike oppfatninger med forskjeller mellom Hegels tyske kontekst og Monrads norske. Monrads avvikende holdning til «den kristelige stat» forklares med at statsbygningen i Norge var annerledes enn i Preussen, med den norske utviklingen av et fungerende valgdemokrati og med måten kirken var inkorporert i staten på.¹⁰⁰⁵ Jeg mener ulikheten i kontekst ikke er en tilstrekkelig forklaring. Monrad viser her selvstendighet overfor Hegel og må ha fulgt med i den tyske diskursen om begrepet – kanskje gjennom både sine filosofiske studier og sine studier i spekulativ teologi.

To trekk ved Monrads tenkning om «den christelige Stat» framstår som særlig interessante: For det første var ikke hans syntese av kirke og stat i rot og topp til hinder for at kirken hadde egne organer og et eget sakkyndig styre. Monrad var mer åpen for relativ autonomi i kirkestyret enn Frederik Stang. På den annen side forsvarte Monrad kristendommen som en herskende religion i staten etter Stangs begrepsbruk, mens Stang brukte begrepet «offentlig religion» i bevisst kontrast til

1004 Hegel 2009 (1821), s. 212–223 (§ 270, anmerkning med tillegg), jf. norsk oversettelse Hegel 2006 (1821), s. 311–324, Skogrand 2011, s. 158–161.

1005 Skogrand 2011, s. 161. Skogrand hevder at Hegel og Monrad innenfor sine ulike kontekster og med sine «tilsynelatende» ulike konklusjoner hadde samme hovedanliggende: «Begge taler først og fremst på vegne av det store begrepet om staten som sted for frihetens realisering. Begge polemiserer mot posisjoner som ikke anerkjenner denne staten, eller vil sette den i fare», sst.

den «herskende». Dette viser for det andre at det ikke er noen enkel sammenheng mellom tanken om en relativ autonomi for kirken og spørsmålet om religionsfrihet og borgerrettigheter for de som ikke tilhørte den kristelige ev. den lutherske religion. Monrad demonstrerer at spørsmålet om religionsfrihet og spørsmålet om (relativ) autonomi i kirkestyret er to forskjellige spørsmål.

13.3 «DEN CHRISTELIGE STAT» I STORTINGET 1848 OG 1851 OG I KIRKEDEPARTEMENTET

Begrepet «kristelig stat» når også til Stortingets talerstol i 1848. I debatten om forbudet mot jøders opphold i riket etter Grunnloven § 2 trekkes begrepet inn i argumentasjonen av rektor Hans Holmboe fra Bergen. Holmboe argumenterer, interessant nok, for opphevelse av jødeforbudet bl.a. ved hjelp av begrepet «kristelig stat». Han måtte «ubetinget stemme for Forslaget om Forbudets Ophævelse; der var nemlig visse Ting, som en kristen Mand og en kristelig Stat maatte sætte over alle Hensyn til mulige Tab».¹⁰⁰⁶

Holmboes argumentasjon ble tatt opp av Konstitusjonskomiteen på Stortinget i 1851. I innstillingen gikk komiteen, som hadde prester både som formann og sekretær,¹⁰⁰⁷ inn for å oppheve Grunnlovens forbud mot jøder. Komiteen avviste at «den mosaiske religion» satte jødene «i Opposition til vor Rets- og Sædelighedsorden», eller gjorde jødene til de kristnes fiender. Enhver som kjente det gamle testamentes skrifter måtte erkjenne det. Mer interessant er komiteens utsagn om at «Statsretlig bør de Grundsætninger gjælde, som Naturet og Christendom byder», og at de oppfattes å tale for opphevelse av jødeforbudet. I praktisk politikk spilte fortsatt naturrettstenkningen en rolle, selv om den ikke lenger var i den juridiskvitenskapelige frontlinjen.¹⁰⁰⁸ Deretter trekkes tanken om den kristelige stat inn i argumentasjonen:

En christelig Stats Lovgivning bør være et Afpræg af den i Staten raadende Christendom, Moralitet og Civilisation. Paa denne Grundsætning har man

1006 *St. eft.* 1848, s. 464.

1007 Formann var res. kap. N. Dahl, sekretær var sokneprest N. Koren. Øvrige medlemmer av komiteen var gårdbrukerne P.M. Fadum og C. Svanøe (haugianersønn som senere ble medlem av kirkekommisjonen av 1859), lensmann J. Neergaard, kjøpmann D. Leegaard og stiftsamtmann Harris som i løpet av sesjonen ble avløst av konsul Aagaard, Lindstøl 1914, 2.1, s. 256, jf. s. 244–254. Grunnlovsforslaget var i 1848 innlevert av Hans Holmboe, kateket Daniel Bremer Juell (biskop i Tromsø fra 1849) og kjøpmann Carl Konow.

1008 Berge 2001, s. 100–105.

ogsaa bygget vor Statsforfatning, og fra samme hidrører den senere Lovgivning, som jo gaar ud paa at realisere – saavidt muligt – Ideen om Frihed og Tolerants i borgerlig saavel som i religiøs Henseende, og iøvrigt at bane Veien for os til Forbindelse med alle Jordens Folkeslag. Hermed kan det lidet harmonere, at Staten i sin Grundlov sætter en uoverstigelig Skranke imellem Jøden og os, – en Skranke, som den ikke engang opstiller mellem os og Hedningen, der dog maatte staae os, som Christne, saameget fjernere.¹⁰⁰⁹

Konstitusjonskomiteens argument er at lovgivningen i en kristelig stat bør være preget av kristendom, moralitet og sivilisasjon, og at det er denne grunnsetningen som har lagt grunnen for realisering av ideen om frihet og toleranse også i religiøs henseende! At Norge er en kristelig stat, og at lovgivningen skal være kristelig preget, betyr slett ikke at jøder og andre skal stenges ute. Begrepsmessig merker vi oss at komiteen forstår «den christelige Stat» som en stat der lovgivningen er preget av «den i Staten raadende Christendom, Moralitet og Civilisation». Dette var en forståelse som ligger nær de geistliges forståelse av den kristelige staten og dens forpliktelse til å være kristelig i sin lovgivning som vi har støtt på i debatten om ekteskapslovgivningen og fraskiltes vielse (11.3). Denne forståelsen ligger også nær Rotteck og Welckers statsleksikon, hvor både en lovgivning gjennomsyret av kristendommen og de frihetlige konsekvensene av dette understrekes.

I innstillingen til proposisjonen om «Oplysningsvæsenets Fonds Indtægter og Udgifter for Budgetterminen fra 1ste Juli 1851 til 30te Juni 1854» bruker også Kirke departementet uttrykket «christelig Stat» i en argumentasjon for bevilgning til høyere allmueskoler:

Medens det derfor baade er en Ret og en Pligt for Staten som christelig Stat, ved Lovbud og andre Foranstaltninger at sikkre sig, at ethvert opvoxende Individ erholder Underviisning i religionens Hovedlærdomme, og meddeles de Kundskaber, som ere væsentlige Midler til denne Underviisning, [...].¹⁰¹⁰

Kirkedepartementet synes her å ha en forståelse av begrepet «den christelige Stat» som ligger nær den geistlige forståelsen. En kristelig stat synes ikke bare å skulle gi kristelige lover, men også å sørge for at alle innbyggere opplæres i kristendommens hovedlærdommer.

1009 *St. forh.* 1851 7D, s. 229.

1010 *St. forh.* 1851 3D, nr. 11, s. 49. Innstillingen er datert 16.11.1850. Den ble bifalt ved kgl.res. av 10.12.1850.

13.4 «DEN CHRISTNE STAT» HOS CLAUS WINTER HJELM (1858)

Claus Winter Hjelm målbar i 1840 tanker om enhet mellom stat og religion, om betydningen av religiøs enhet i staten, og om «den paa vor Tro byggede Rets- og Sædelighedsorden».¹⁰¹¹ Selv om hans grunnlovstolkning ikke vant tilslutning i samtiden og han ikke kunne hindre at Stortinget vedtok dissenterloven i 1845, opprettholdt han sin grunnlovstolkning og sin forståelse av sammenhengen mellom stat og religion. I 1858 skrev han en stor artikkel, «Bemærkninger om Kirkens Forhold til Staten med særligt Hensyn til Norge». Artikkelen ble trykt i Norsk Maanedsskrift og kom også ut i særtrykk.¹⁰¹² I denne artikkelen anvender Hjelm uttrykket «den christne Stat» på lignende måte som andre brukte uttrykket «den christelige Stat».¹⁰¹³ Selv om Kristi rike ikke er av denne verden, kan det ikke benektes at

[...] den christelige Religion udfolder sig i en hele Menneskelivet omfattende Moral, som den levende Tro maa fordre gennemført i alle Forhold; og da denne Moral lige saa lidt i Staten som i Kirken lader sig adskille fra de Dogmer, hvori den har sin Rod og Helligelse, kan lige saalidt den christne Stat som den christne Kirke sætte sig et andet eller mindre Maal, end Religionen i Almindelighed opstiller, hvorimod begge Indstiftelser maae være beregnede paa at lede Samfundets Medlemmer ad samme Vei [...] til Opfyldelsen af deres timelige og evige Bestemmelse, ved alle de Midler, der hensigtsmæssig lade sig anvende. Saaledes er med Nødvendighed anvist Kirken og Staten en fælles Virkekreds.¹⁰¹⁴

Samfunnsmorale er så tett forbundet med dogmene, at en ikke kan skille statens og kirkens mål og hensikt tydelig fra hverandre. Den kristne stat og den kristne kirke har felles mål og felles virkekrets, hvor de må handle i samklang, selv om de benytter forskjellige midler. De trenger også hverandres gjensidige understøttelse

[...] idet Kirken maa have et Legeme, som behøver Statens Pleie og Beskyttelse mod aabenbare Krænkelser, og Staten maa have en Sjæl, som behøver Kirkens Meddelelse af evige Ting til Opretholdelse af Tro og Love ved Sværdets Brug.¹⁰¹⁵

1011 8.4.

1012 Hjelm 1858.

1013 Dette svarer til begrepsbruken hos Chr. Fr. Rühls' danske oversetter, jf. 13.1.

1014 Hjelm 1858, s. 4–5.

1015 Ibid., s. 5 for dette og det følgende.

For å oppnå samhandling og samklang mellom stat og kirke trengs det «en gjennomgribende Forbindelse mellem Kirke og Stat, og navnlig en fælles overordnet Myndighed, der kan tilveiebringe den fornødne Enhed i deres Samvirken [...]».

Hjelm innrømmer at tenkt hver for sig, som selvstendige innstiftelser, trenger de hver sin «fælles Styrelse for sine forskjellige Anliggender», men den nødvendige sammenhengen mellom dem tillater ikke at «deres særlige Forstanderskaber» handler etter hver sine ulike syn. De må også «tænkte i sin naturlige Forbindelse som uadskillelige Organer i det christne Samfundsliv, erkjendes at tiltrænge en fælles, om end nok saa forgrenet, Styrelse for den hele Organisme».

Grunnlovsfedrene ville ifølge Hjelm opprettholde «den herskende Troesenhed».

For at opretholde Enheden mellem Kirke og Stat har de 1) gjort det til Betingelse for Regjeringsmyndighedens Udøvelse, at Kongen stedse skal bekjende sig til den herskende Religion, haandhæve og beskytte den (§ 4); 2) til den Ende forenet Krumstaven med Scepteret i hans Hænder (§ 16); 3) givet ham Ene-myndighed til at vælge og beskikke alle geistlige saa vel som verdslige Embedsmænd (§ 21); 4) gjort det til Betingelse for alle Embedsudnævnelser, at Candidaterne høre til Statskirken (§ 92); 5) beskyttet Statsreligionen mod Ytringer af Ringeagt (§ 100); og 6) tilsikret den de fornødne Midler af Kirkegodset (§ 106).¹⁰¹⁶

Kongen utgjør det felles styringspunkt for stat og kirke, men vi legger merke til at alle embetsmenn også må tilhøre statens religion. Dette var ifølge Hjelm «uden Tvivl, fordi denne Bekjendelse afgiver en Betryggelse for samvittighedsfuld Embedsførelse, som ikke er given med enhver anden Bekjendelse».¹⁰¹⁷

Hjelm tar avstand fra en statsrettslære «der støder enhver bestemt Religion og Moral fra sig som Grundvold for Statsbygningen», og stiller seg med det på samme betraktning av religionens og moralens betydning for staten som Ørsted og Stang¹⁰¹⁸. Hjelm tar avstand fra denne form for «Humanitetsstat» som man vil bygge på den individuelle frihetens begrep, nærmere bestemt på «Conventions-theorien» og «Folkesuveranitet».¹⁰¹⁹ Noe skille mellom kirke og stat kan ikke komme på tale.¹⁰²⁰ Hjelm tar også i 1858 opp spørsmålet om «offentlig» religionsutøvelse etter Grunnloven skulle være tillatt for «Secterne». Han konstaterer at dis-

1016 Ibid., s. 39.

1017 ibid., s. 71.

1018 3.1.5 (Ørsted 1807/1815), 3.4.1 (Stang i 1830-forlesningene).

1019 Hjelm 1858, s. 6.

1020 Ibid., s. 72.

senterloven tillot ikke bare «offentlig Udøvelse af alle saakaldte christelige Bekjendelser», men også «tillod ethvert Proselytmageri». Man løste også medlemmene av statskirken fra oppdragerplikten i § 2. Hjelm karakteriserer dette som «Brud paa Grundloven».¹⁰²¹

Hjelms forståelse av «den christne Stat» ligger nær det Kolderup-Rosenvinge karakteriserte som «enhetssystemet». Med Stahl og Monrad argumenterer Hjelm for at stat og kirke må ha en felles overbestyrelse. Han kan, som Monrad, tenke seg særlige styringsorganer for henholdsvis statens og kirkens virkekrets innenfor dette felles styringssystemet, som menighetsråd,¹⁰²² men det virker ikke som han tenker seg dette fullt så vidtrekkende som Stahl, som argumenterer sterkere for selvstendige kirkelige styringsorganer. Stahl mente bare kristne skulle kunne inneha offentlige embeter i staten. De norske grunnlovsfedrene, som det synes med Hjelms tilslutning, innskrenket dette enda litt: Statens embetsmenn måtte ifølge Grunnloven § 92 tilhøre statens religion.

13.5 «DEN CHRISTELIGE STAT» – ENHET OG RELIGIONSFRIHET, STATLIG KIRKESTYRE OG/ELLER KIRKELIG SELVSTYRE

Den begrepshistoriske gjennomgangen har vist at det ikke er et nødvendig sammenfall mellom begrepet om «den christelige Stat» og det Kolderup-Rosenvinge kalte «enhetssystemet». Kolderup-Rosenvinges forståelse av «den christelige Stat» som en sammensmeltet enhet av kirke og stat, hvor statsstyret også innehar det øverste kirkestyre, er bare en av flere bruksmåter av begrepet.¹⁰²³ De andre bruksmåtene er mer åpne for kirkelig autonomi. Alle de tre bruksmåtene fra forskningslitteraturen finnes igjen i materialet, både i den begrepshistoriske gjennomgangen og i bruken i den dansk-norske diskursen: forbindelsen mellom trone og alter, det kristelig forpliktete statsstyret og enheten mellom kirke og stat (jf. 1.4.1). Begrepet brukes aktivt i politisk debatt, både i opinionen og i Stortinget, og får med det pragmatisk betydning. Det blir en faktor i den historiske endringsprosessen, for å si det med Koselleck. Det skiftende betydningsinnholdet i begrepet som vi har funnet i det foregående, gjør det i tillegg til en indikator på historisk endring (jf. 1.3.3). Vi har å gjøre med en av de virksomme ideene som kan bidra til forståelse av den norske religionspolitikken (jf. 1.3.1).

1021 Ibid., s. 42–43.

1022 Ibid., s. 73.

1023 Kolderup-Rosenvinge 1838, s. 38.

Den første forståelsen av «den christelige Stat» fra omkring 1790 og framover siktet til å avgrense den kristelige stat til forskjell fra ikke kristne stater, eller forsvare statens kristelige grunnlag mot ikke kristne impulser, enten det var jødedom og islam, eller det var den franske revolusjons sekularisme. Mens statenes innbyrdes forskjellige indrekristelige konfesjonelle identitet var det sentrale fra reformasjonen og fram til den franske revolusjon, førte den nye tids utfordringer – og framveksten av konfesjonsblandede stater – til en konfesjonsovergripende samling om kristendommen som statens grunnlag. Dette gjaldt ikke minst innenfor «den hellige allianse», dannet av både det protestantiske Preussen, det katolske Østerrike og det ortodokse Russland, for å slå ring om den europeiske kristenhet mot den franske revolusjon og ødeleggende nasjonalistiske krefter.¹⁰²⁴ Denne forståelsen av «den christelige Stat» finner vi igjen i debatten om jødenes rettsstilling i Tyskland og Danmark og hos Adam Müller. Denne forståelsen går igjen både hos F.J. Stahl i Tyskland og hos Marcus J. Monrad i Norge i argumentasjonen for at bare kristne innbyggere kan ha fulle borgerrettigheter i staten og embeter i statsforvaltningen, og for å avgrense særlig jødenes borgerrettigheter.

For Friedrich Schlegel ligger oppmerksomheten på «den christelige Stat» som en stat forpliktet av kristendommens verdier. Menneskeverd og det guddommelige i menneskets bestemmelse skal tas hensyn til i alle rettslige innretninger. Schlegel bygger så en konservativ samfunns- og statsteori på dette. Den kristelige staten betrakter ekteskapet som hellig og anerkjenner korporasjonene i samfunnet og inngår i et organisk samvirke med disse. Staten integrerer det hele og er bærer av voldsmakten. Kirken omtales som en av samfunnets korporasjoner med rett til rettslig anerkjennelse. Denne verdiforpliktete kristelige staten finner vi igjen i Danmark i A.S. Ørstedes tale om den kristelige stat og om den «christelige Lovgiver». Mens Ørstedes og Schlegels verdiforpliktete kristelige stat inngår i konservativ samfunnssteori, hevdes et lignende syn på den kristelige stat av Carl Theodor Welcker som representerte en liberal samfunnssteori. Jo mer ekte kristelig sinnelag og handlemåte gjennomtrenger staten, desto mer vil staten blomstre. For Welcker er det sentrale at kristendommens gjennomtrengning av staten bare er mulig ved fri positiv livsvirksomhet. Welcker avviser at de kristelige moralgrunnsetningene umiddelbart kan anvendes som verdslige lover. Vekten ligger hos Welcker på den frie, middelbare anvendelsen av den kristelige lære på staten. Kirken og de øvrige korporasjoner må gis frihetsrom for å fremme religion, sedelighet og dannelselse. I Welckers kristelige stat står stat og kirke som selvstendige overfor hverandre. Schlegels verdiforpliktete kristelige stat og Ørstedes kristelige lovgiver gjenfinnes i

1024 Link 2010, s. 126, Kraus 1997, s. 129.

de norske teologenes forståelse av den kristelige stat. Både Chr. J. Sandberg, J.J. Tandberg, L. Chr. Arup og Hersleb Birkeland la vekt på at den kristelige statens lovgivning var basert på den kristne moral og på at kirken og dens ånd skulle gjennomtrenge staten (11.3.4).¹⁰²⁵ I likhet med Welcker avviser Marcus J. Monrad teokratiet. Idealet for den kristelige stat hentes ikke fra middelalderen som hos Schlegel, men fra reformasjonstidens sammenveving av kirke og stat. Hans Holmboes og konstitusjonskomiteens forståelse av «den christelige Stat» som en stat der lovgivningen er preget av «den i Staten raadende Christendom, Moralitet og Civilisation», er mer i slett med Welckers frihetlige forståelse av den kristelige stat, enn med Schlegels og teologenes. Statens kristelighet brukes av Holmboe og konstitusjonskomiteen som argument for frihet og toleranse i både borgerlig og religiøs sammenheng, og for å oppheve Grunnlovens jødeforbud. Den nordmannen som mest eksplisitt slutter seg til forståelsen av «den christelige Stat» i Rotteck og Welckers statsleksikon, er P.P. Aabel som åpent og med tilslutning henviser til leksikonet (11.3.4). At stat og kirke har et felles foreningspunkt, betyr for Aabel dermed ikke at kirken oppgir sin individualitet og smelter sammen med staten. Kirken støtter seg til staten og ordner seg innen den.

Den tredje bruksmåten fanges inn av Kolderup-Rosenvinges «enhetssystem». Sammensmeltningen av stat og kirke og foreningen av det øverste kirkestyret med statsstyret finner vi både hos Ørsted i Danmark (6.4 og 10.1) og hos Stang (8.1) og Motzfeldt (8.6) i Norge. Ørsted kan omtale dette som «den christelige Stat», mens Stang og Motzfeldt ikke bruker dette begrepet. Også Claus Winter Hjelms tenkning om kristendommen som sjelen i statslegemet fra 1840 (8.4) og hans tenkning om «den christne Stat» i 1858 (13.4) representerer en slik tenkning. Hos Ørsted, Stang og også hos Kolderup-Rosenvinge lar dette seg forene med en viss grad av religionsfrihet og samvittighetsfrihet. Hos Motzfeldt var dette helt klart forenlig med samvittighetsfrihet og toleranse, ja, på et senere stadium også med at Motzfeldt var en av forkjemperne for å oppheve embetsmennes bekjennelsesplikt. Hjelms enhet av kirke og stat gir mindre rom både for borgerrettigheter og for offentlig religionsutøvelse for ikke-lutherske kristne og ikke-kristne. Hjelm synes å regne embetsmenss bekjennelsesplikt som en naturlig følge av denne enhetstenkningen. I tysk sammenheng var F.J. Stahl den tydeligste representanten for «den christelige Stat» som en tett symbiose av stat og kirke, i en vekselvirkning hvor begge parter gjensidig støtter opp om hverandre. Til forskjell fra de dansk-norske representantene for dette synet skiller Stahl tydeligere rettslig mellom stats-

¹⁰²⁵ Også H.L. Martensens og Gisle Johnsons bruk av begrepet «den kristelige stat» fra 1870-årene og utover har vesentlige trekk felles med Schlegels preging av begrepet, ikke minst ekteskapets og korporasjonenes betydning i samfunnsbygningen.

styre og kirkestyre. Dersom den øverste myndigheten i kirken ligger hos landsherren, er det bare som en formal suverenitet. Ørsted og Kolderup-Rosenvinge skiller ikke rettslig mellom dette på samme måte, men de understreker begge at kirkestyret må utøves «i den christelige Kirkes Aand»,¹⁰²⁶ og at kirkelig sans, kirkelig skjønn og rådføring med de kirkelige kompetente forutsettes i utøvelsen av kirkestyret i en kristelig stat. Også Stang hadde som forutsetning at «Religionsbekjenderne» beholdt innflytelse i de kirkelige anliggender, og argumenterte med at det var til beste for religionen at staten ivaretok den ved sin makt.¹⁰²⁷ Hva så med Monrad, som har vært regnet som den i som i norsk sammenheng sterkest identifiserer kirke og stat? Monrads kristelige stat er en kristelig enhetsstat, en enhet av kirke og stat hvor den ene ikke har vunnet over den andre, men en stat som forener begge deler i seg. Dette utvikler Monrad i et historisk argument om at striden mellom stat og kirke bare kunne stoppe ved at de to gjennomtrengte hverandre fullstendig. I likhet med, men antakelig uavhengig av Stahl gir Monrad rom for en kirkelig organisasjon og en viss selvstendighet i kirkestyret på lokalt nivå og mellomnivå, men han går ikke så langt som Stahl i å skille mellom stat og kirke. I Monrads kristelige enhetsstat er det nødvendig med et felles forenende øverste styre ved Kongen. Enhetstenkningen finnes ikke bare hos jurister og filosofer. Også teologene J.J. Tandbergs og H. Birkelands forståelse av den kristelige stat hører hjemme her. Med Birkelands ord: «Staten er bleven christelig, og Christendommen, Kirken er i Staten».¹⁰²⁸ Birkeland mener likevel dette ikke er til hinder for å innføre geistlige synoder og et geistlig sakkyndig kirkestyre (11.3.4).

To av bruksmåtene spiller en eksplisitt rolle i diskusjonen om kirkelige reformer i Norge på midten av 1800-tallet. Spørsmålet om fraskiltet vielse berørte henholdsvis statens og kirkens normgivningskompetanse i kirkelig relevante samfunns moralske spørsmål. I debatten ble et sentralt diskusjonstema hvor langt statens forpliktelse til å gi lover som er i samsvar med kristendommens normer strekker seg. Det er i denne sammenhengen de fleste av teologene aktiverer begrepet om «den christelige Stat». Hos teologene begrunner dette et krav til de politiske myndighetene om å regulere ekteskapsretten i samsvar med kristne moralnormer. Kampen om ekteskapsforståelsen blir dermed også en kamp om definisjonen av statens kristne verdiforpliktelse og en kamp om en fortsatt videreføring av staten som en kristelig stat, men også en kamp om å få kompetente kirkelige organer som kunne representere kirken mer kraftfullt i og overfor staten (11.6.3). At ekteskapsaken hadde sammenheng med forholdet mellom stat og kirke, kommer fram hos Stang

1026 Kolderup-Rosenvinge 1838, s. 38–39.

1027 Stang 1830, statsretten § 5, anmerkning 2.

1028 Birkeland 1845, s. 25.

når han midt under regjeringens behandling av saken om fraskiltes vielse i 1866 kan uttrykke frykt for at ekteskapsaken skal medføre

Gjentagelser av Udbruddene mod "Kirkens Statsfangenskab" og deslige, hvilke ved tidligere Leiligheder have ladet sig høre. Og heraf har Forholdet mellem Kirken og Staten, dette ærværdige Forhold, som jeg mindst af Alt kan taale at see anfægtet, intet Godt at vente sig.¹⁰²⁹

Forståelsen av «den christelige Stat» som enhet av stat og kirke spilte en rolle i debatten om innføring av menighetsråd og kirkeforfatning. Mens Monrad og teologene i likhet med Stahl ikke så enheten av kirke og stat som noen hindring for å bygge ut egne synodale organer i kirken, kunne Stang (i Stortinget i 1859)¹⁰³⁰ og Hjelm (1858) ikke strekke dette lenger enn til innføring av menighetsråd. Også Motzfeldt syntes i 1850- og 1860-årene å kunne åpne for visse former for menighetsråd.¹⁰³¹ For Ørsted var innføring av kirkelige organer overflødig eller lite ønskelig. Stang ga i 1872 muligens uttrykk for en innstramming i sitt syn på kirkelig organisering. Han anså da ifølge sin regjeringskollega Manthey innføring av menighetsmøter som et første skritt mot oppløsning av statskirken.¹⁰³²

Den første bruksmåten, avgrensningen av «den christelige Stat» mot revolusjonen og det ikke-kristne, kan ha spilt en mer indirekte rolle på 1850-tallet i møte med Thranebevegelsen som ble oppfattet som en trussel i kjølvannet av februarrevolusjonen, men også i møte med den økende religiøse uroen. Den mer forsiktede holdningen til kirkelige reformer som kom på 1850-tallet, kan tolkes som et vern om den kristelige stat i møte med potensielt revolusjonære og religiøst enhetsoppløsende grupperinger.¹⁰³³

1029 Brev av 1.3.1866 til statsminister Georg Sibbern i Stockholm, Kaartvedt 1976, s. 451.

1030 Stang stemte denne gangen for henleggelse av lovforslag om menighetsråd, men avviste ikke menighetsråd i enhver form, *St. tid.* 1859–1860, OT, s. 780–782.

1031 Motzfeldt støttet bl.a. som medlem av kirkekommissjonen av 1859 innføring av menighetsråd ved siden av medhjelperinstitusjonen, kirkekommissjonen av 1859, 1862. Også tidligere, bl.a. i 1851 og 1857 kunne han være åpen for organisering på menighetsnivå, TTnK IV 1853, s. 297–299, *St. tid.* 1857, bd. 2 (LT), s. 310–311. Motzfeldt snudde i 1857 og stemte mot menighetsrådsloven i den avgjørende avstemningen, *St. tid.* 1857, bd. 3 (ST), s. 293.

1032 Manthey 1919, s. 447: 10.12.1872 «Essendrops Lovudkast om Menighedsmøder vækker langvarig Diskussion uden at tilendebringes. Det er Stang og tildels jeg, som gjør Indvendinger mod Sagen, fordi det forekommer os at være det første Skridt til at opløse Statskirken. [...]»

1033 Jeg fortolker med dette omsvinget annerledes enn Molland 1979 II, s. 12–13 som peker på kirkestatsråd Hans Riddervolds motstand mot reformer, og Berge 2001, s. 395, som tilskriver det kirkepolitiske og strategiske feilgrep fra reformvinneren, dvs. Uelands og prestenes, side.

Selv om begrepet «den christelige Stat» ikke ble eksplisitt brukt av mange aktører i den statsteoretiske diskursen om religion og stat, var det et begrep som forbandt den teologisk-kirkelige reformdiskursen og diskursen om religion og stat. Dels betegnet begrepet et forhold mellom stat og kirke som en enhet i mer eller mindre vidtrekkende forstand, dels betegnet det en kristelig verdiforpliktelse for staten, særlig som lovgiver. Teologene som aktiverte begrepet i debatten om fraskiltesvielse, brukte begrepet til kritikk av statens lovgivning, og til å kreve endring av statens lovgivning i det de hevdet var kristelig retning, eller større selvstendighet i kirkestyret. Jurister av Stangs type, som nok kunne forsvare endringer i statens lovgivning og rettspraksis i ekteskaps- og skilsmisssaker, forsvarete også et forhold mellom kirke og stat som kan betegnes som «en christelig Stat». Da er det i betydningen en gjensidig styrkende enhet mellom stat og kirke. Stangs avvisende holdning til innføring av menighetsmøtet, som han i 1872 oppfattet som en trussel mot enheten av kirke og stat, må holdes sammen med at han i 1859 kunne være åpen for innføring av menighetsråd. Både spørsmålet om innføring av menighetsråd og kirkeforfatning, og spørsmålet om fraskiltesvielse var relevante å drøfte i lys av begrepet om den kristelige stat. Begrepet forbinder dermed spørsmålet om fraskiltesvielse med spørsmålet om menighetsråd og kirkeforfatning.

Del VI

Sammenfatning, diskusjon
og konklusjon



14. Sammenfatning: herskende og offentlig religion, religionsfrihet og kristelig stat. Muligheter og grenser for kirkelig autonomi

I arbeidet med å analysere fram de statsteoretiske ideene og motivene som kan bidra til å forstå den norske religionspolitikken i 1840-årene fram til 1851, har jeg hatt fire temakretser og problemstillinger for øye. Dette kapittelet oppsummerer analysene i del III til V ut fra de fire temakretsene: 1) religionsforståelsen, med spørsmålet om religionsfrihet og religionstvang, 2) statsforståelsen, med spørsmålet om religionenshet eller pluralisme, og religionens betydning for staten, statens formål og samfunnsморalen, 3) spørsmålet om rekkevidden av statens myndighet over religionen i ytre/indre anliggender og mulighetsrommet for kirkelig autonomi, og 4) det overordnede forholdet mellom religiøs og verdslig makt: spørsmålet om underordning (subordinasjon) av religionen under statsmakten. Spenningen mellom statsreligion og religionsfrihet aktualiserer særlig de to første temakretsene, mens spørsmålet om mulighetsrommet for kirkelig autonomi særlig aktualiserer de to siste.

14.1 RELIGIONSFORSTÅELSEN: RELIGIONSFRIHETEN OG SAMVITTIGHETSFRIHETEN

Gjennomgangen av diskursen om religion og stat har vist at religionsforståelsen i den statsrettslige og statsfilosofiske litteraturen fra slutten av 1700-tallet og framover spilte inn på forståelsen av forholdet mellom stat og religion, og på synet på frihet og tvang med hensyn til religionen. Religion ble i utgangspunktet forstått som noe subjektivt, men denne subjektive religion ble oppfattet som «fornuftig» eller «naturlig» religion. De konkrete religioner ble oppfattet som «vehikler» eller «innkledninger» for den sanne, «indvortes» religion. Statens regulering angikk den «udvortes» religion. Den «indvortes» lå utenfor det som var mulig for staten å gripe inn i og regulere. Når det «indvortes» var det primære, ble tvang i religions-

spørsmål overfor individene uakseptabelt og uhensiktsmessig. Det ville da bare virke til å nedbryte religionen. Den «indvortes» og «subjektive» religionen ble tilkjent stor samfunnsmessig betydning. Den bidro til moralitet, til respekt for samfunnsordenen og for rettsordenen. Staten var avhengig av religionen og moraliteten for at statens rett og ordninger skulle respekteres. Tvang i religionsspørsmål ville undergrave den respekten staten var avhengig av hos borgerne. Denne avståelsen fra tvang overfor individet var ikke til hinder for at staten kunne regulere og lovgi, tillate og forby ulike former for kollektiv, organisert religion. Staten kunne regulere hvilke trosretninger som var tolerert innenfor dens grenser, hvilke offentlige kollektive religiøse uttrykk som var tillatt (offentlig religionsutøvelse), og den kunne også forby visse trosretninger å utfolde seg. Det ble omdiskutert om staten kunne, skulle og burde utestenge visse trosretninger, som jødene, jesuittene og munkeordenene. Den dominerende argumentasjonen for å utelukke disse gruppene av riket var ikke knyttet til deres religion og religiøse oppfatninger, men at de på andre måter ble ansett å være skadelige for samfunnet. De kunne oppfattes ikke bare som religiøst avvikende grupper, men som moralsk og politisk skadelige grupper med en annen primær lojalitet enn lojaliteten overfor staten.¹⁰³⁴

Både grunnlovsfedrene på Eidsvoll og grunnlovstolkerne med Frederik Stang i spissen delte denne siden av religionsforståelsen og forståelsen av det uakseptable ved statlig tvang overfor individets subjektive religion. Det var en mer komplisert historie når det gjaldt den offentlige religionsutøvelsen. Selv om riksforsamlingen med stort flertall samlet seg om fri religionsutøvelse for kristne religionsretninger, ble det redigert ut av Grunnloven, med den følge at det var en rettsusikkerhet på dette punktet fram til dissenterloven ble vedtatt i 1845. Når det gjaldt borgerrettigheter for dem med avvikende religion, eller «dissenterne» som det het med datidens terminologi, hadde de stemmerett og var valgbare til Stortinget, men bare de som tilhørte statens offentlige religion, kunne bli embetsmenn. Dette var i samsvar med tanken om «den kristelige Stat» i både Monrads og Hjelms versjoner, som på dette punktet var beslektet med tyske Stahls. Samtidig må bildet nyanseres. Det er noen kryssende tendenser i de praktiske konsekvensene som ble trukket av den prinsipielle tenkningen. Musæus som gikk lenger enn de fleste i å ville gjennomføre religionsfrihetsprinsippet i staten og likebehandle alle religionssamfunn som er tolerert i staten, aksepterte at statens embeter ble besatt med menn som bekjente seg til den religionen de fleste bekjente seg til. Motzfeldt, som ellers gikk inn for en stadig tett forbindelse mellom stat og kirke, var med på å utforme forslaget til dissenterloven av 1845 og ble på 1850-tallet en av forkjemperne for å oppheve embetsmennenes bekjennelsesplikt.

1034 Jf. Ulvund 2017.

14.2 STATSFORSTÅElsen: RELIGIONENS BETYDNING FOR STATEN, STATENS FORMÅL OG SAMFUNNSMORALEN

Spørsmålet om religion og stat angikk ikke bare spørsmålet om forholdet mellom stat og kirke, men det handler om sentrale sider ved statsforståelsen. Religion ble ansett som en del av statens grunnlag av både Ørsted og Stang. Religionen var som nevnt viktig for moraliteten og for respekten for rettsordenen, og religiøs enhet ble ansett som en fordel for stat og samfunn. Hjelm brukte det sterkeste uttrykket om dette: Religionen var sjelen i statslegemet. Monrads «christelige Stat» var en stat hvor stat og kirke, stat og religion, gjennomtrengte hverandre.

Spørsmålet om statens formål var et sentralt punkt i statsforståelsen på slutten av 1700-tallet og begynnelsen av 1800-tallet. Mens flere statstenkere på slutten av 1700-tallet ikke regnet religionen som en del av selve statsformålet, regnet de likevel religionen som viktig for oppnåelsen av statens formål. Med Ørsted gjøres religionen igjen til et viktig element i statens formål. Hos Ørsted-eleven Stang er ikke dette like uttalt, men religionens betydning for statens ve og vel gjør den til et viktig statsanliggende. Så viktig er dette at statsreligionen hos Stang oppfattes som et av de uforanderlige grunnprinsippene i den norske Grunnloven. Hensiktsmessigheten og også ønskeligheten av en størst mulig religionsenhet uttrykkes av mange. Sterkest av Hjelm og Monrad.

Den foreliggende religionsenheten kunne beskrives med ulike begreper. Vanligst omkring 1814 var begrepet «herskende religion». Det var en religion som var allment utbredt, som statsstyret baserte seg på, og det lå også vanligvis i begrepet at dette var en privilegert religion som ga tilhengerne større borgerrettigheter enn tilhengere av andre religionsretninger. Stang foretrakk begrepet «offentlig religion», som innebar at den mest utbredte religionen ble ansett for et statsanliggende, og at staten kunne understøtte og styre denne religionen, samtidig som annen religionsutøvelse var tillatt. I begrepet «offentlig religion» lå ikke nødvendigvis noen forskjellsbehandling i borgerlige rettigheter, men det var mulig og legitimt for staten å pålegge alle sine borgere å bidra til opprettholdelsen av statens offentlige religion, selv om de ikke tilhørte den. Sondringen mellom «offentlig religion» og «herskende religion» ble delt av Gaarder, men han mente den norske statsreligionen i langt større grad var «herskende religion» enn det Stang mente. Danske Lassen som skrev mest utførlig om «herskende religion», oppfattet «herskende religion» på en måte som nærmest svarer til Stangs begrep om «offentlig religion». Det tredje uttrykket for religionsenhet er uttrykket «den christelige Stat» som dels var en stat hvor stat og kirke inngikk i en enhet (Monrad, Hjelm), dels en stat som var forpliktet på kristendommen i sin lovgivning (dels Monrad, særlig

teologer som Sandberg mfl.), dels en stat som kunne avgrense seg mot det sekulære og det ikke-kristne ved å forvente at borgerne var medlemmer av et kristelig religions-samfunn, dels ved at statsstyret var forbeholdt tilhengere av kristne religions-samfunn, som regel i form av en bestemt kristen konfesjon som statskirke (Monrad, Hjelm).

Ser vi religionsforståelsen og statsforståelsen i sammenheng, kan det skilles ut tre hovedlinjer i spørsmålet om religionsenhet og religionsfrihet:

En forholdsvis konservativ hovedstrøm la vekt på religionsenhet, men var åpne for en viss religionsfrihet. Her finner vi Nørregaards naturrett, Ørsted og Stang som de mest framtreddende representantene, men også grunnlovsforslagene til Adler-Falsen og Vogt, Falsen i 1818, Lassen, Ræder og Motzfeldt. Staten er berettiget til å styre «den udvortes religion», men uten tvang.

En mer liberal strømning vektla religionsfriheten mer enn den konservative hovedstrømmen, men utfordret ikke religionsenheten grunnleggende. Til denne strømmingen regner jeg Fabricius' politivitenskap, J.F.W. Schlegels naturrett, Steenbuch, Lerche og Gaarder samt Daa og Musæus.

En mer konservativ strømning ønsket i større grad å videreføre en stram religionsenhet og var betydelig mer restriktiv til religionsfrihet enn hovedstrømmen. Her finner vi Schytte, Weidemanns og kanskje også Treschows grunnlovsforslag, og Hjelm.

14.3 REKKEVIDDEN AV STATENS MYNDIGHET OVERFOR RELIGIONEN

Det var alminnelig enighet om at staten har rett til å oppstille generelle regler som regulerer rammene for religionsutøvelse. Det var også enighet om at staten har rett til å styre kirken i «ytre» anliggender, og at det var særlig legitimt fordi det var så høy grad av religiøs enhet i Norge. Når det gjelder kirkens «indre» anliggender, er det flere syn. Noen regnet retten til å styre også kirkens indre anliggender som en majestetsrett som tilkommer statsoverhodet som sådan (Nørregaard). Noen legitimerte det ved at Kongen som det øverste foreningspunkt for stat og kirke, og ved hjelp av kirkelig skjønn, har rett til å styre kirken også i indre anliggender (Ørsted, Stang, Hjelm, Monrad). Noen legitimerte det ved en slags kirkelig variant av kontraktsteorien: Det indre kirkestyret er overdratt som en fullmakt fra «den store kirkemenigheten» (J.W.F. Schlegel). Endelig var det noen få som avviste at Kongen har rett til å utøve kirkestyret i «indre» anliggender (Musæus).

Når det gjelder ønskeligheten av eller muligheten for sterkere kirkelig autonomi, var Ørsted og Stang blant de mest restriktive, sammen med Hjelm. De oppfattet

Kongens kirkestyre som kirkelig legitimt. Ørsted var mest omhyggelig med å gjøre rede for hvordan teologiske og kirkelige hensyn blir tilstrekkelig godt ivaretatt med denne styringsmodellen, og at det var lite å vinne på å gi henholdsvis geistligheten og menighetens lekfolk større innflytelse i forhold til det kompetente kirkestyret som fantes. Stang og Hjelm var sammen med Motzfeldt åpnere for tanken om å innføre menighetsråd. Selv om Monrad har blitt karakterisert som den som sterkest identifiserte kirke og stat med sin bruk av begrepet «den christelige Stat» om enheten, kunne han gi rom for både menighetsråd og synoder, så lenge det øverste kirkestyret var forbundet med det øverste statsstyret hos Kongen. En relativ kirkelig selvstendighet var innenfor det mulige – i noen grad hos Stang (1859), Hjelm (1858) og Motzfeldt (1851, 1857, 1862), og helt klart hos Monrad, mens det for Ørsted var vanskeligere å innrømme dette. På et senere tidspunkt (1872) så Stang innføring av egne kirkelige organer som en trussel mot den ønskelige enhet av kirke og stat.

14.4 RELIGION OG STATSMAKT: UNDERORDNING ELLER RELATIV AUTONOMI?

Det er mange uttrykk for «subordinasjonsprinsippet» i tekstene som er gjennomgått. Hos de fleste fra Nørregaard til Ørsted, Stang og Monrad innebærer det at staten har rett til å styre statsreligionen i både ytre og indre anliggender, og til å gi lover om hvilke religionsretninger som er tolererte, og om de skal tilstås rett til fri religionsutøvelse. Men subordinasjonsprinsippet balanseres av at det likevel er statsreligion forstått som herskende religion, offentlig religion eller som «christelig Stat», altså en religion staten vedkjenner seg som dens egen religion. Innehaverne av statens myndighet, både Kongen og embetsmennene, var kirkelig forpliktet – de måtte tilhøre statens religion. Geistligheten skulle høres som sakkyndige, og det forutsattes også at de verdslige embetsmennene som skulle avgjøre kirkelige saker, hadde tilstrekkelig kirkelig sans (Ørsted). For Musæus innebærer det at staten kan ha oppsyn med alle religionsretninger, og styre kirken i de ytre anliggender. Det er ingen som tar til orde for at kirken skal være skilt fra staten og likeverdig med den. Dette kan ha sammenheng med lutherdommens tradisjonelle øvrighetslojalitet etter tre århundrer som statsreligion.

På ett punkt utfordret likevel enkelte teologer subordinasjonsprinsippet. I spørsmålet om fraskiltes vielse hevdet de en kirkelig rett til å avkreve staten en kristelig lovgivning, og de påberopte seg statens verdiforpliktelse som kristelig stat. Når det gjaldt teologenes besværing over statens overhøyhet over kirken og kravene om «emansipasjon» for kirken, viser det seg hos både Clausen i Danmark og Aabel i

Norge at de aksepterte statens rett til å gi ytre rammer for religionen og kirken. Det var ingen, verken statsteoretikere (jurister og filosofer) eller teologer, som ville gi religionen rett til grunnleggende å utfordre statsmakten, omstøte statsordningen og underminere statsmaktens legitimitet. Utfordringene av subordinasjonsprinsippet begrenset seg til en teologisk kritikk av statsmakten for ikke å leve opp til en standard som statsmakt i en kristelig stat, ikke minst i spørsmålet om fraskiltes vielse og praktiseringen av ekteskapslovgivningen generelt.

For statsrettstenkere som Stang var det vanskelig å tenke seg selvstendigjøring av statskirken fra staten ut fra religionens grunnleggende betydning for staten. Stang kunne gå med på religionsfrihet på to måter: som tanke- og samvittighetsfrihet for individet, og som rett til offentlig religionsutøvelse for avvikende kristne religionsretninger innenfor gitte rammer. Når det gjaldt innføring av kirkelige organer på menighetsnivå, kan det spores en vekslende holdning. I 1859 kunne han gå med på innføring av menighetsråd, mens han i 1872 anså innføring av menighetsmøtet som begynnelsen på oppløsningen av statskirken. Men statsembetene måtte forbeholdes tilhengere av statens offentlige religion, og kirken i stort måtte styres og opprettholdes av staten. Den var et statsanliggende.



15. Diskusjon

Har analysen av den statsteoretiske diskursen i perioden 1770–1850 bidratt til bedre forståelse av religionspolitikken i Norge i 1840-årene enn tidligere forskning? I de neste delkapitlene vil jeg diskutere funnene fra de foregående analysene opp mot tidligere oppfatninger av religionsfrihet og religionsenhet (15.1), tidligere oppfatninger basert på de klassiske kirkerettsteoriene (15.2), og subordinasjonsprinsippet (15.3), og endelig opp mot begrepene subjektivering og differensiering, som kan inngå i både modernitetsteori og sekulariseringsteori (15.4). Endelig vil jeg diskutere Auberts påstand om at de «ældre Jurister» i regjeringen så på kirken som en statsinnretning (15.5).

15.1 RELIGIONSFRIHET OG RELIGIONSENHET: MOTSETNING ELLER GJENSIDIGE FORUTSETNINGER?

Andreas Seierstad fortalte historien om *Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig i det Nittande Hundreaaret* som en historie om religionsfrihetens foreløpige tilbakeslag i 1814 og seier i 1842 og 1845.¹⁰³⁵ Seierstads konsentrasjon om historien til «den religiøse individualitetsretten» ble for enkel, ifølge Oluf Kolsrud.¹⁰³⁶ Kolsrud etterlyste først og fremst arbeid med statsforståelsen. Senere forskere har påpekt at ideen om religionsfrihet vel var utbredt i 1814, men at den ikke hadde samme rekkevidde og betydning som nåtidens religionsfrihetsbegrep (Berge Furre),¹⁰³⁷ og at det i 1814 helst var en teoretisk idé som ikke sto like sterkt når det ble tale om praktisk politikk (Einar Molland).¹⁰³⁸ Molland mente – som også Seierstad – at eidsvollsmennene vel kunne målbære ideen om religionsfrihet, men at det ikke var noe aktuelt problem i Norge i 1814.¹⁰³⁹ Av eidsvollsmennenes to motstridende interesser, å hevde religionsfrihet og å bevare et konfesjonelt enhetlig folk, var den siste interessen sterkest.¹⁰⁴⁰ Religionsfrihet var ingen selvsagt sak i 1814, har Frode Ulvund vist.¹⁰⁴¹ Dag Thorkildsen

1035 Seierstad 1923.

1036 Kolsrud 1924, s. 350–351.

1037 Furre 2002, s. 75.

1038 Molland 1979 I, s. 16, jf. Furre 1994, s. 4.

1039 Molland 1979 I, s. 16, Seierstad 1923, s. 58–59.

1040 Molland 1979 I, s. 15–16.

1041 Ulvund 2015, s. 81–84.

mener, bygd på utsagn av Falsen og Christie, i likhet med Furre at det var helt bevisst av grunnlovsfedrene at de ikke innførte fri religionsutøvelse i 1814.¹⁰⁴²

Både Molland, Furre, Bernt T. Oftestad og Thorkildsen legger vekt på kontinuiteten med eneveldets statsreligion.¹⁰⁴³ Når setningen om fri religionsutøvelse i Grunnloven falt bort, sto man igjen med den evangelisk-lutherske religionen som «forbliver» statens offentlige religion. Molland ser det å videreføre den gamle tilstanden med et religiøst enhetlig folk og det å fremme religionsfrihet som to motstridende interesser. Lars J. Berge følger Molland på dette punktet.¹⁰⁴⁴ Ulvund løser «konflikten» mellom statsreligion og religionsfrihet omkring 1814 med å vise at det i praksis var trange kår for religionsfrihet. Både hos Molland, Berge og Ulvund blir religionsfrihet og religionsenhet stående ved siden av hverandre som ulike hensyn. Fortellingen om innføring av religionsfrihet blir her lett en historie om at det ene vinner fram på bekostning av det andre. Berge forstår Grunnlovens kirkestyre som en videreføring av den «lutherske modellen med fyrstens kirkestyre i territorialsystemets tradisjon og utforming», og at dette er til hinder så vel for større religionsfrihet som for større kirkelig autonomi.¹⁰⁴⁵

Oftestad ser i større grad en sammenheng mellom videreføring av en offentlig statsreligion og framvekst av privat religion som virker i retning av større frihet og toleranse.¹⁰⁴⁶ Han har i flere arbeider vist at det i begrepet «offentlig Religion» lå en innebygd dialektikk overfor «privat religion». Den subjektive religionsforståelsen i senopplysningen gjorde den private, subjektive religionen til «bærer av den egentlige moralitet».¹⁰⁴⁷ Ifølge Oftestad forutsetter begrepet om offentlig religion det private, og dermed mer toleranse enn eneveldets statsreligion, den som «alleene tilstædis». Denne toleransen mener han var på vei «i god tid før 1814».¹⁰⁴⁸ Samtidig ble religionsparagrafen i 1814 konserverende. Den skulle først og fremst sikre rikets kulturelle, religiøse og nasjonale enhet.¹⁰⁴⁹ Men det var ifølge Oftestad en viktig forskjell på statsreligionens kontekst under eneveldet og etter 1814: Den var ikke lenger enevoldskongens religion, men den nye, mer demokratiske statens, noe som ved hjelp av begrepene om offentlig og privat religion skapte en ny dynamikk.¹⁰⁵⁰

1042 Thorkildsen 2014, s. 64, Furre 2002, s. 276–278, 281.

1043 Molland 1979 I, s. 16–17, Furre 1994, s. 4, Oftestad 1998a, s. 86, 88, Thorkildsen 2014, s. 58–59, jf. også Hjorthaug 1998, s. 12–15.

1044 Berge 2001, s. 40.

1045 Berge 2001, s. 40–41.

1046 Oftestad 1998a, s. 90.

1047 Oftestad 1998c, s. 13.

1048 Oftestad 1998c, s. 19.

1049 Oftestad 2015b, s. 336.

1050 Oftestad 1998a, s. 88, 90.

Analysen av den statsteoretiske litteraturen før 1814 viser at ideen om religionsfrihet sto sterkt teoretisk, men at den var avveid mot hensyn til statens formål og statens sikkerhet (kap. 6). En slik avveining finner vi også hos Christian Magnus Falsen i 1818. Han regnet med at det var fri religionsutøvelse innenfor rammen av Grunnloven § 2, men at hensynet til religionsfrihet var underordnet hensynet til ro og sikkerhet i staten (7.5). Senopplysningens subjektive religionsforståelse ble tillagt stor vekt. Religionens samfunnsmessige verdi lå i dens funksjon som støtte for moralitet og respekt for samfunnsordenen, noe som igjen bunnet i den «indvortes», «sanne» religion. Den subjektive religionen ble oppfattet som den sanne religionen og som moralitetens grunnlag. I dette perspektivet framstår trosfrihet som nødvendig for å opprettholde religionens legitimitet som samfunnsbærende faktor. Diskusjonen i 1814 dreier seg i dette perspektivet om hvordan denne nødvendige trosfriheten skulle ivaretas og avgrenses innenfor rammen av en i alt vesentlig religiøs enhetlig stat: gjennom tanke- og samvittighetsfrihet, eller også som frihet til religionsutøvelse.

Ble så dissenterloven i 1845 et liberalt gjennombrudd for større religionsfrihet? Dette er Seierstads oppfatning, skjønt han legger like stor vekt på opphevelsen av konventikkelplakten i 1842 som gjennombrudd for religiøs frihet.¹⁰⁵¹ Også blant andre Molland, Oftestad og Berge betrakter dissenterloven som et gjennombrudd for liberal religionslovgivning.¹⁰⁵² På den annen side har Ingunn Folkestad Breistein og andre som har studert dissenterlovens konsekvenser for de religiøse minoritetene, påpekt at dissenterloven var en unntakslov på statsreligionens premisser, og at det var flere begrensninger for dissidentenes religiøse frihet også etter 1845.¹⁰⁵³

Analysen av den statsteoretiske litteraturen viser at toneangivende statsteoretikere i fasen forut for dissenterloven, som Anders Sandøe Ørsted og Frederik Stang, så det som en fordel og en styrke om en stat var religiøs enhetlig. Både Ørsted og Stang argumenterer eksplisitt med at man av hensyn til moraliteten i samfunnet ikke kunne gjennomføre tvangsmessig tilhørighet til statsreligionen. Også for dem var det derfor nødvendig med en viss grad av religionsfrihet i samfunnet for å opprettholde moraliteten. Men kravet om å tilhøre en eller annen religion kunne de ikke oppgi av hensyn til samfunnsordenen. I dette perspektivet blir dissenterloven en nødvendig sikkerhetsventil for religionsfrihet i et samfunn man ønsket skulle

1051 Seierstad 1923, s. 255–335.

1052 Molland 1979 I, s. 182, Oftestad 1998a, s. 107, 113, Berge 2001, s. 134.

1053 Breistein 2001, s. 7–11, 2003, s. 50 (se 3.1 og 3.2.1). Allerede Fr. Brandt påpekte i 1884 at det ikke var likebehandling, paritet, overfor dissidentene fra statens side, Brandt 1884, s. 546–549. Utvandringen av kvekere var betydelig også etter innføringen av dissenterloven i 1845, Nag 2001, s. 113.

forbli mest mulig religiøs enhetlig. Målet var fortsatt størst mulig religiøs enhet i staten. Forskjellen til 1814 var at man nå tillot fri religionsutøvelse for kristne «dissentere» og regulerte adgangen til dette ved alminnelig lov. Religionsfrihet og religionsenhet var ikke motsetninger, men kunne avvies i forhold til hverandre. Dissenterloven kunne innføres uten at Grunnloven måtte endres. Fri religionsutøvelse for kristne «dissentere» kunne etter denne tankegangen innføres uten at man endret rammene for statsreligionen.

15.2 TERRITORIALISME OG KOLLEGIALISME SOM ANALYTISKE BEGREPER

Berge har søkt å forstå det statlige kirkestyret etter 1814 og kirkeforfatningsdebatten fra 1840-årene ut fra de klassiske lutherske statskirkerettslige teoriene. Berge forstår lovverket i Norge etter 1814 som territorialistisk preget, mens han mener kollegialistisk kirkerettsteori lå til grunn «for den moderne kirkerettstenkningen og kirkeforfatningsdebatten». Ifølge Berge lot «frihetsprinsippene fra kollegialsystemet» seg kombinere med «prinsippene om demokrati og folkesuverenitet». Samtidig oppfatter Berge det slik at den konfesjonelle staten og territorialsystemets kirkerettstenkning forvitret fra 1840-tallet.¹⁰⁵⁴ Også Oftestad mener at «Grunnloven av 1814 bygger på territorialsystemet».¹⁰⁵⁵

Teologenes krav om større kirkelig autonomi fra 1840 av bygde på en kollegialistisk inspirert kirkeforståelse som hos H.N. Clausen i Danmark (1825) og til dels også hos Friedrich Schleiermacher (5.2). Det diskuteres hvor langt Clausens og Schleiermachers kirkesyn var preget av kollegialisme, eller av et syn på kirken som organisme. H.J.H. Glædemark synes å vektlegge organismetenkningen, mens Jens Rasmussen kritiserer Glædemark for i for liten grad å vektlegge de kollegialistiske elementene.¹⁰⁵⁶

Berge oppfattet Niels Treschows kirkesyn som territorialistisk, og oppfattet også juristene Ulrik Anton Motzfeldt, Claus Winter Hjelm, Stang og Ørsted som territorialister, mens teologer som P.P. Aabel og Jens Lauritz Arup, men også ikke-teologene Ludvig Kristensen Daa og Johannes Musæus støttet seg til Clausens kollegialisme.¹⁰⁵⁷ Det viser seg å være en for enkel oppfatning i møte med kildematerialet. Motzfeldt kan, i likhet med J.F.W. Schlegel, betraktes som en jurist som

1054 Berge 2001, s. 348–349.

1055 Oftestad 1998a, s. 90.

1056 Berge 2001, s. 99–100, 102, Glædemark 1948, s. 106–108, Rasmussen 2002, s. 172, note 397.

1057 Berge 2001, s. 343–347.

tenker innenfor rammen av kollegialsystemet. Men mest av alt tenker ledende jurister som Stang og Ørsted i andre kategorier om forholdet mellom religion og stat. De statskirkerettslige teoriene gjenfinnes i lite omfang i den statsteoretiske litteraturen som behandler forholdet mellom religion og stat. Schlegels tankegang er vel i tråd med kollegialistisk statskirkerettslig tenkning, men uten at han bruker begrepet kollegialisme om seg selv (6.2). For Motzfeldt synes det ikke å gjøre særlig forskjell i tilretteleggingen av forholdet mellom religion og stat, om man karakteriserer den norske Grunnlovens statsreligion som «territorialisme» eller «kollegialisme» (8.6.3). På den annen side: Teologen Clausen i Danmark bygde med utgangspunkt i en kollegialistisk kirkeforståelse opp en argumentasjon for innføring av en presbyterial-synodal kirkeforfatning med en viss autonomi for kirken innenfor staten, mens dette lå utenfor horisonten hos den kollegialistisk tenkende juristen Schlegel.

Kollegialteori og territorialteori gjør på den ene siden liten forskjell (Motzfeldt), på den annen side kan kollegialteori og kollegialteori få vidt forskjellige praktiske konsekvenser for spørsmålet om relativ kirkelig autonomi (Schlegel og Clausen). I den fremste danske framstillingen av kirkeretten fra perioden som studeres, av J.L.A. Kolderup-Rosenvinge (1838), redegjøres det for de tre klassiske statskirkerettslige systemene. Men disse tre systemene rommer ikke uten videre samtidens danske teori om forholdet mellom religion og stat, som særlig var formulert av Ørsted. Kolderup-Rosenvinge karakteriserer den som «enhetssystemet» der stat og kirke utgjorde en enhet, en «christelig Stat».¹⁰⁵⁸

De klassiske statskirkerettslige teoriene, territorialsystemet og kollegialsystemet, synes ikke tilstrekkelige for å forstå tenkningen om forholdet mellom religion og stat i Norge og Danmark i tiden fram mot 1850.¹⁰⁵⁹ Dette er teorier som først og fremst er legitimeringer av Kongens kirkestyre, og som i begrenset grad bidrar til forståelse av forholdet mellom religion og stat. Begreper som «den christelige Stat», «herskende Religion» og «offentlig Religion» anvendes oftere i den statsteoretiske litteraturen som er undersøkt, og synes, sammen med refleksjonene om forbindelsen mellom religionen og statens formål, å ha større betydning for tenkningen om forholdet mellom religion og stat enn de statskirkerettslige termene.

1058 Kolderup-Rosenvinge 1838, s. 35, 38–39.

1059 Den tredje av de klassiske statskirkerettslige teoriene, episkopalsystemet, opptrer så å si ikke i litteraturen som omhandler dansk og norsk 1800-tall.

15.3 STATSFORSTÅELSE OG STATSRELIGION – SUBORDINASJONSPRINSIPPET I EN KRISTELIG STAT

«Den norske forfatningsstaten av 1814 fulgte nytidens ‘raison d’État’, religionen skulle tjene statens formål», skriver Oftestad i en oversiktsartikkel om «Statsreligion som strategi for samfunnets enhet».¹⁰⁶⁰ I denne undersøkelsen har vi sett at religionen ble satt i sammenheng med statens formål i statsteorien, og at omfanget av religionsfrihet kunne avstemmes mot hensynet til sikkerhet og ro i staten. Men betyr dette at religionen ble innordnet staten etter et subordinasjonsprinsipp?¹⁰⁶¹

Oftestad legger til grunn at den moderne staten «la religionen *under* statsmaktens praktisk-politiske styringsordning og til sist dens tolkningsherredømme».¹⁰⁶² Statsreligionen lå uten tvil under statsmaktens praktisk-politiske styringsordning i perioden som studeres. Den dissenterende religionen var friere overfor til statens styringsordning, men likevel underlagt lovbestemmelser som regulerte rammene for alternativ religionsutøvelse i samfunnet. Subordinasjonsprinsippet er også klart uttalt i den statsteoretiske litteraturen, både hos Stang i Norge og hos Ørsted i Danmark.

Samtidig betyr ikke dette nødvendigvis at staten satte seg over religionens normer. Det var en kristelig statsmakt, med en konfesjonsforpliktet konge og konfesjonsforpliktete embetsmenn som skulle utøve statens styre over kirken. Særlig Ørsted forutsatte at styret av kirken ble utøvd med kirkelig sans og forståelse. I en kristelig stat var det for Ørsted ikke noen konflikt i prinsippet mellom stat og kirke når det gjaldt styringen av religionen i staten og styringen av staten i pakt med en statsreligion.

En god del prester så annerledes på dette i 1840-årene. De opplevde en konflikt mellom statens praksis i ekteskapsretten og det de mente var de kristelige normene for ekteskap. Dette var den ene konflikten hvor prestene utfordret subordinasjonsprinsippet, og krevde at staten skulle innordne seg de kristelige normene. Samtidig la både stortingspolitikere og regjeringen til grunn at den norske staten – også etter konflikten om fraskiltes vielse – var en kristelig stat (1851).

Den kristelige staten var både hos Ørsted og hos Marcus J. Monrad kjennetegnet av at det øverste statsstyret og det øverste kirkestyret var samlet i ett og samme topp-punkt, kongemakten, som en kristen kongemakt med plikt til å tilhøre statens religion, den evangelisk-lutherske religionen. Hos Ørsted og Stang medførte «enhetsystemet» lite rom for kirkelig autonomi eller relativt autonome kirkelige

1060 Oftestad 2015b, s. 335.

1061 Heckel 1997, s. 447–450.

1062 Oftestad 2015a, s. 41.

styringsorganer, mens det hos Monrad var et visst rom for slike organer på lokalt nivå og mellomnivå så lenge de overordnede trådene var samlet på monarkens hånd. Her ble Ørsteds og Stangs linje fulgt i religionspolitikken til og med 1851. Det lyktes ikke å få spørsmålet om egne kirkelige styringsorganer opp til politisk realitetsbehandling i perioden.

15.4 SUBJEKTIVERING – OG DIFFERENSIERING?

I hvilken grad kan religionspolitikken i 1840-årene og den statsteoretiske diskursen om religion og stat forstås ut fra moderniserings- og sekulariseringsteori, nærmere bestemt ut fra begrepene subjektivering og differensiering (jf. 1.4.3)?

Det er ingen tvil om at en *subjektiverende* religionsforståelse hadde slått igjennom fra 1770-årene av. Rune Slagstad omtaler subjektivering som «modernisering II» og knytter den idéhistorisk til Kant og Hegel.¹⁰⁶³ I det gjennomgåtte materialet finner vi en subjektiverende religionsforståelse allerede hos Fabricius og Nørregaard, som begge publiserte i 1770-årene, før Kants innflytelse for alvor tok til. Den subjektiverende religionsforståelsen har sine røtter i pietisme og opplysningstenkning før Kant. Den inngår siden i de alminnelige tankemessige forutsetningene og kommer eksplisitt til uttrykk hos Schlegel, Ørsted, Falsen, Lassen og Stang. Denne religionsforståelsen preget tenkningen om forholdet mellom religion og stat på flere måter. Den banet vei for tanker om toleranse, trosfrihet som menneskerett og rett til fri religionsutøvelse. Den satte spørsmål ved tvangsmessig religionstilhørighet og religiøse tvangsplikter. Ikke minst betraktet denne religionsforståelsen den subjektive religionen som den sanne religionen, den som motiverte menneskets etiske holdninger og førte til respekt for samfunnsordenen og rettsordenen. Dette siste ble ansett som religionens viktigste betydning for samfunnet. En stat bygd på religion måtte være en stat hvor borgernes subjektive religion motiverte til respekt for og opprettholdelse av samfunnsordenen. Selv om man anså det som en fordel og et gode at samfunnet var mest mulig religiøst enhetlig, kunne man ikke gjennomføre dette ved tvungen tilslutning til statens religion. En viss religionsfrihet var nødvendig, for at den i utgangspunktet «indvortes» religionen skulle spille den grunnleggende samfunnsmessige rollen man tilla den. Den subjektiverende religionsforståelsen bidro til at «statens offentlige Religion» etter 1814 var en statsreligion på moderne premisser. Det viser seg blant annet i innrømmelsen av flere religiøse frihetsrom i den norske staten etter 1814, både alternativ religionsutøvelse for kristne «dissenter» med dissenterloven (1845) og

1063 Slagstad 1999, s. 181.

samlings- og forkynnelsesfrihet for vekkelsemiljøene innenfor den norske statsreligionen med opphevelsen av konventikkelplakaten (1842).

Når det gjelder *differensiering*, er bildet mer komplisert. Denne undersøkelsen har hatt som metodisk forutsetning at det lar seg gjøre å forstå den statsteoretiske diskursen og det juridiske og det politiske feltet på den ene siden, differensiert fra den teologisk-kirkelige diskursen og det teologiske og kirkelige feltet på den andre siden. Dette ligger i forståelsen av diskursene som ulike, men overlappende diskurser. Hvordan kan så den historiske rekonstruksjonen av religionspolitikken i 1840-årene og den statsteoretiske diskursen forstås ut fra differensiering som perspektiv?

For det første: Tillatelsen til fri religionsutøvelse for kristne dissenter (1845) og for jøder (1851) gjorde det lovlig å starte ikke-statlige religionssamfunn i Norge. Det vil si religionssamfunn som ikke var til på statlig initiativ, bekostning og styring. Dette innebærer en viss *pluralisering*, om enn i lang tid liten i omfang. Det innebærer også en form for differensiering av religionen i både statlig og ikke-statlig religion. Det bidro til å bryte opp identiteten mellom lokalsamfunn og menighet, statsamfunn og kirke, om enn lite merkbart med det første.

For det andre: Prestenes motstand i 1840-årene mot statens rettspraksis i spørsmålet om fraskiltes vielse kan forstås som en motstand mot funksjonell differensiering av jussen fra teologien. Midlene teologene ville bruke var dels førmoderne – å oppheve normkonflikten ved at jussen innordnet seg teologiens normer, dels moderne midler som forutsatte subjektivering, nemlig å innrømme prestene samvittighetsfrihet.

I langt mindre grad innebar den religionspolitiske utviklingen i perioden i seg selv differensiering i den forstand at ulike sfærer, felt og områder ble utdifferensiert fra religionen eller unndratt religiøse institusjoners og symbolers dominans (Otto Krogseth).¹⁰⁶⁴ Dersom en slik differensiering hadde funnet sted mellom jussen og teologien, var dette en prosess som var godt i gang allerede på 1700-tallet (11.1). Det teologiske fakultet ble ikke lenger rådspurt i strafferettslige spørsmål, til dels ikke i skilsmissspørsmål heller. Statens praksis i skilsmissspørsmål fjernet seg fra det teologene mente var akseptabelt, og ble avgjort på jussens premisser, ikke teologiens (11.3). Religionsfriheten fikk på sikt differensierende følger. Den første og mest konkrete følgen som kom allerede fra 1845, var innføring av borgerlig ekteskapsinnngåelse for dem som ikke tilhørte statskirken, men dette framsto i datiden som en unntaksordning ved siden av den statskirkelige normalordningen. Det endret ikke på kort sikt oppfatningen av ekteskapet som en kirkelig institusjon.

¹⁰⁶⁴ Krogseth 1993, s. XIX, jf. 1.4.3.

På den annen side var en utdifferensiering av religion og stat i forhold til hverandre vanskelig tenkbar, med religionen organisert som statsreligion, og omtalt som «herskende Religion» i staten. Ingen kunne bli konge eller statsembetsmenn uten å tilhøre statens religion. Stangs oppfatning av statsreligionen som et av de uforanderlige prinsippene i den norske Grunnloven trekker også i en slik retning.

Rammene var satt av en tankegang om at religionen fortsatt var av sentral betydning for staten. Religionen inngikk som en vesentlig del av statens grunnlag og var tett forbundet med statens formål. Staten skulle være en kristelig stat, styrt av kristne embetsmenn som tilhørte statens herskende religion. Dette satte grenser for hvor langt staten kunne tenkes å innrømme religionsfrihet. Det avgrenset også hvilket omfang av relativ kirkelig autonomi det var mulig å tenke seg innenfor statsreligionen. 1840-årenes religionspolitikk er en utmynting av disse grensene, med noe videre grenser for religionsfrihet og svært trange grenser for statskirkelig relativ autonomi.

Begrepene «subjektivering» og «differensiering» har relevans for å forstå både den statsteoretiske diskursen om religion og stat, og religionspolitikken i 1840-årene. Men for å forstå denne diskursen om religion og stat, og hvordan ideer og motiver fra den fikk betydning for religionspolitikken i Norge i 1840-årene, trengs det mer spesifikke forklaringer enn slike begreper knyttet til de store teoriene kan bidra til. Ut fra et slikt forståelsesapparat hadde jeg neppe kommet på sporet av betydningen av begrepene «herskende Religion» og «den christelige Stat». Det ville også vært vanskelig å forklare hvorfor statsreligionen forble såpass lite endret, at staten beholdt preget av religiøs enhetsstat så lenge, og at religionsfriheten ikke medførte større religiøs pluralisering. Framfor alt hadde jeg neppe funnet fram til ideer og motiver som holdt sammen og bidro til å forstå kombinasjonen av innføring av en viss religionsfrihet, fortsatt uendret statsreligion og marginal statskirkelig autonomi i religionspolitikken i 1840-årenes Norge.

Samtidig var det lesning av Frederik Stangs tekster med en forforståelse informert av moderniseringsteori og sekulariseringsteori som satte meg på viktige spor som var vesentlig for utformingen av denne undersøkelsen. Den spenningen jeg ut fra denne forforståelsen fant i Stangs tenkning, mellom forsvaret for enheten mellom kirke og stat, og hans åpning for større religionsfrihet (1.2.2), ledet meg til et nærmere studium av Stang og videre til hovedtemaet for undersøkelsen: statsforståelsens betydning for forholdet mellom stat og religion, og dessuten til det statsteoretiske og det øvrige statsforfatningsrettslige kildematerialet.

15.5 SÅ DE «ÆLDRE JURISTER» KIRKEN SOM EN STATSINNRETNING?

Så de «ældre Jurister» kirken som en statsinnretning, slik L.M.B. Aubert hevdet i 1877 (1.2.2)? Ja, i noen grad, men svaret må nyanseres. De tre mest sentrale av dem som ytret seg i den statsrettslige diskursen, statsrådene Jørgen Herman Vogt og Stang og stortingsmannen Motzfeldt, så tydelig forskjell på stat og kirke. De hadde hver sine formål og hver sin funksjon, men var samtidig tett sammenvevd.

Stang regnet teoretisk med tilfeller hvor statsstyret og kirkestyret ikke kunne sammenfalle. Det var den dominerende religiøse enhet i det norske samfunnet sammen med religionens grunnleggende viktige funksjon for staten som gjorde det hensiktsmessig og nødvendig med statlig kirkestyre. Staten ble oppfattet som en kristelig stat i den forstand at den kristne statsreligionen var en viktig moralsk grunnpilar i statsbygningen og rettsordenen. Samtidig var Stang en av dem som ved sin grunnlovstolkning la til rette for innføring av større religionsfrihet (8.1, 8.2).

Hos Motzfeldt kan det spores en forståelse av stat og kirke som to ulike, men sterkt overlappende korporasjoner, i tanken om at Kongens myndighet i kirkestyret er overdratt fra «den store Kirkemenighed». Motzfeldt forsvarte også den tette relasjonen mellom stat og kirke, samtidig som han kunne gå lenger enn Stang i praktiske tiltak for å ivareta religionsfrihet, særlig ved forslaget om å oppheve bekjennelsesplikten for embetsmenn. Motzfeldt satt i kommisjonen som forbedret den dissenterloven Stang hadde lagt et viktig grunnlovstolkningsmessig grunnlag for (8.6).

Vogts grunnlovsforslag sier ikke så mye, men han var i hvert fall blant dem som foreslo at tilhengere av andre kristelige trosretninger kunne gis opphold i riket. Han kunne også registrere det besynderlige i at han som verdslig regjeringsmedlem måtte ta stilling til teologiske oversettelsesspørsmål (7.2.3, 8.7.2).

Aubert skrev i 1877 at menighetsråd ville være forkastelig for de ledende juristene av den gamle skole, bare fordi det var en begynnelse til kirkelig selvstendighet. Fra Stang finnes det eksplisitte utsagn i den retning, riktignok så sent som i 1872, og referert i en regjeringskollegas dagbok som ikke ble utgitt før lenge etter Auberts artikler i 1877. Det finnes også utsagn av Stang i stortingsdebatten i 1859–1860 hvor han er åpnere i spørsmålet om innføring av menighetsråd. Det finnes ikke eksplisitte utsagn om dette når det gjelder Vogt. Motzfeldts åpnere holdning til menighetsråd kom fram i stortingsdebattene om kirkelige reformer i 1851 og om menighetsråd i 1857, og i arbeidet til kirkekommisjonen av 1859.

16. Konklusjon

Spørsmålet om religion og stat var i perioden 1770–1850 et mer sentralt tema i statsteorien i dansk-norsk sammenheng enn forskningen til nå synes å ha vært klar over. Tidligere forskning har vært opptatt av å fortolke norsk religionspolitikk fram til midten av 1800-tallet dels ut fra ulike interesser hos haugianere, bønder, borgerskap og embetsmenn, dels ut fra samtidens kirkerettsteorier og religionsfrihetsprinsippet. Kontinuiteten når det gjelder statsreligionen, har blitt oppfattet som en konserverende videreføring av enevoldstidens konfesjonelle stat.

Det analyserte materialet viser at det lå en bevisst og reflektert statsteoretisk tenkning bak hos flere sentrale aktører i den norske religionspolitikken fram mot midten av 1800-tallet. Disse aktørene var sentrale i det norske juridiske fagmiljøet og i norsk politikk, i både samfunnsdebatten, regjeringen og Stortinget. Denne tenkningen og dens betydning for religionspolitikken har tidligere forskning i liten grad viet interesse. Man nøyde seg ikke med å overta og videreføre eneveldets syntese av stat og kirke, men reflekterte aktivt over statens forhold til religionen i den post-absolutistiske staten. Denne refleksjonen fant sted i statsfilosofien, naturrettstenkningen, politivitenskapen og statsforfatningsretten, og ikke bare i kirkeretten og teologien. Ledende jurister og statsmenn som J.F.W. Schlegel og Anders Sandøe Ørsted i Danmark og Frederik Stang i Norge var sentrale deltakere i diskursen. Analysen av den statsteoretiske tenkningen bidrar til bedre forståelse av bakgrunnen for religionspolitikken. De statsteoretiske ideene var av vesentlig betydning for at politikken ble som den ble.

Den norske og danske diskursen trakk særlig veksler på samtidig tysk diskurs. Viktige begreper som «offentlig religion», «herskende religion» og «den christelige Stat» hentes inn fra tysk teori om religion og stat. Både wolffiansk naturrettstenkning, kameralistisk politivitenskap og kantiansk og hegeliensk religions- og statsforståelse fikk betydning i Danmark og Norge. Ut fra materialet som er analysert i dette arbeidet, synes britisk, amerikansk og fransk tenkning å spille mindre rolle for begrunnelsen eller legitimeringen av den norske religionspolitikken i perioden fram til om lag 1850, skjønt både ideene om toleranse og religionsfrihet, og rettstilstanden i disse landene var velkjent.

16.1 RELIGIONSPOLITIKKEN I 1840-ÅRENE

Religionspolitikken i 1840-årene hadde sin bakgrunn i religionspolitikken i 1814 og problemstillinger som ikke var løst i og med Grunnloven, eller som oppsto i tiden etter 1814.

Grunnloven fastslo at den evangelisk-lutherske religion forble statens offentlige religion. Den inneholdt bestemmelser som utestengte jøder, jesuitter og munkeordener. I grunnlovsforslagene ble uttrykket «herskende Religion» hyppigere brukt enn uttrykket «offentlig Religion», som ble Grunnlovens karakteristikk av statsreligionen. Forslaget om en bestemmelse om religionsfriheten ble først moderert og siden strøket i sluttredigeringen. Religionsfriheten var med dette ikke positivt bestemt i Grunnloven. Dette etterlot en usikker rettstilstand etter 1814. Noen, som Christian Magnus Falsen, sluttet av unntakene at øvrige kristelige religionssamfunn hadde fri religionsutøvelse. Som Frode Ulvunds undersøkelser av rettspraksis viser, var usikkerheten i grunnlovstolkningen stor i perioden før dissenterloven. I praksis betød dette at den tidligere praksisen med å tilstå dispensasjoner og privilegier til annen religionsutøvelse fortsatte. Dette ble i første omgang også løsningen overfor kvekerne.

Embetsmenn måtte tilhøre «Statens offentlige Religion» (§ 92). Denne bekjennelsesplikten omfattet alle embeter i staten. Kirkestyret var forbeholdt Kongen, med anordningsmyndighet over «al offentlig Kirke- og Gudstjeneste, alle Møder og Forsamlinger om Religionssager», rett til å utnevne de geistlige embetsmennene og rett til å utøve tilsyn med at geistligheten fulgte «de dem foreskrevne Normer» (§§ 16 og 21).

I 1851 var situasjonen uendret når det gjaldt statsreligionen og Kongens myndighet over den. En viss, men begrenset religionsfrihet for kristne dissenter (1845) og for jøder (1851) var kommet på plass. Men det utøvende styret i staten, embetene, var fortsatt ifølge Grunnloven forbeholdt borgere som tilhørte den evangelisk-lutherske statsreligionen. Rommet for indre-kirkelig autonomi og selvstyre var fortsatt sterkt begrenset. Deler av geistligheten problematiserte statens kristelighet når det gjaldt ekteskapsretten, uten at det rokket ved ledende politikeres oppfatning av staten som en kristelig stat.

Geistlighetens arbeid for større kirkelig selvstendighet og derav følgende krav om reformer i statskirkens ordning oppnådde liten politisk støtte. Innføringen av prostimøter for prestene strandet i Stortinget på manglende bevilgning til skyssgodtgjørelse. Forslagene i 1840-årenes kirkeforfatningsdebatt om å innkalle et alminnelig kirkemøte eller opprette menighetsråd kom ingen vei i perioden. Heller ikke initiativene for å få utredet innføring av slike kirkelige styringsorganer i 1850–1851 førte til konkrete resultater. Selv om det var noen tegn på at myndighetene

delte den nye tidens betraktning av kirken som en egen størrelse innenfor eller overfor staten, beholdt staten uavkortet styringen over statskirken. Innføring av en rådgivende avstemming ved bispevalg og forsøket med geistlige konsulenter i Kirkedepartementet medførte noe større medvirkning i kirkestyret for prestene. Det gjorde i praksis også utnevnelsen av en geistlig kirkestatsråd i 1848. Men disse forsiktige reformene rokket ikke ved statens overordnede myndighet og kontroll i kirkestyret. En viss forståelse hos myndighetene for kirkens egenart kan spores i praksisen med ordinasjon av prester til tjeneste utenfor norsk suverenitetsområde, i misjonstjeneste og tjeneste blant emigranter. Et annet eksempel er myndighetenes forståelse for at prestene ønsket å bli fritatt for «verdslige» embetsforretninger.

Lekmannsforkynnelse ble tillatt og kristelig forsamlingsfrihet ble sikret ved opphevelsen av konventikkelpakaten (1842). Det kunne ikke forhindre et økende press mot statskirkens øvrighetskirkelige side med folkelige protester mot innføring av nye religionslærebøker. Det lokale selvstyre medførte en mer selvbevisst «allmue». Til tross for økende kritikk ble den statlige tvangslovgivningen på det kirkelige område foreløpig ikke endret som følge av de religionspolitiske reformene.

16.2 DE STATSTEORETISKE IDEENES BETYDNING FOR RELIGIONSPOLITIKKEN

De statsteoretiske ideene fikk betydning for den norske religionspolitikken ved tilnærminger og grunnlovstolkninger som åpnet mulighetsrommet for religionspolitiske reformer. På den annen side bidro de også til avgrensning av mulighetsrommet for reformer.

For det første: Religionsforståelsen, senopplysningens distinksjon mellom «subjektiv» religion og «udvortes» gudsdyrkelse, regnet den subjektive religionen som den sanne religion. Denne subjektive religionen lå utenfor det som var mulig for staten å gripe inn i og regulere. Tvang overfor individene i religionsspørsmål ble uakseptabelt og uhensiktsmessig, og ville bare føre til hykleri og nedbryting av religionen. Forut for 1814 hadde både kameralisten Johan Christian Fabricius og naturrettsjuristene Lauritz Nørregaard og J.F.W. Schlegel syn for nødvendigheten av individets trosfrihet. De fleste grunnlovskastene i 1814 kunne enes om samvittighetsfrihet og opphold i riket for annerledes troende. Dette synes å ha vært så selvsagt at det ikke var nødvendig å regulere det eksplisitt i Grunnloven.

Dette betød ikke at staten ikke kunne regulere religionsutøvelsen, den «udvortes» gudsdyrkelse. Men religionsforståelsen ga momenter til en prinsipiell begrunnelse for religionsfrihet forstått som frihet til offentlig religionsutøvelse. I riksfor-

samlingen sto diskusjonen om religionens ytterside, om hvor langt retten til fri religionsutøvelse skulle reguleres i Grunnloven. Også Stang deler forståelsen av religionen som i utgangspunktet subjektiv religiøs erkjennelse. Enkeltmenneskets moralske liv hviler på den religiøse erkjennelsen. Den religiøse erkjennelsen etterstreber en ytre form og stadfestelse. Av dette utleder Stang en rett for enkeltmennesket til «udvortes Gudsdyrkelse». Fordi religionen tjener som støtte for sedelighet og respekt for rettsordenen, utleder Stang også at staten kan pålegge sine medlemmer en plikt til at man skal bekjenne seg til en eller annen religion. Stangs religionsforståelse bidrar til å legge grunnlag for en viss religionsfrihet, også forstått som fri offentlig religionsutøvelse. Men noen frihet til å ikke tilhøre en religion regner Stang ikke med. Stangs tilrettelegging av forholdet mellom subjektiv religion og ytre religionsutøvelse korresponderer godt både med grunnlovsfedrenes vedtak om å tilstå fri religionsutøvelse, og med den frie offentlige religionsutøvelse som ble sikret i dissenterloven.

For det andre bidro Stang og andre med en tolkning av Grunnlovens uttrykk «Statens offentlige Religion» som var forenlig med innføring av større religionsfrihet. At religionen var «offentlig Religion», kvalifiserte den som et statsanliggende, noe det var berettiget at staten brukte midler på, og styrte. Men innenfor rammen av den offentlige religion var det rom for trosfrihet, og for å tillate fri religionsutøvelse – også offentlig religionsutøvelse – for andre religionsbekjennelser. Slik rettsstillingen var etter Grunnloven, måtte eventuell fri offentlig religionsutøvelse ordnes positivt ved lov. Stangs grunnlovstolkning bidro med dette til å berede grunnen for dissenterloven av 1845, uten at det var nødvendig med grunnlovsendringer. Her sto Claus Winter Hjelm for et annet syn. Han tolket uttrykket «Statens offentlige Religion» på en måte som utelukket at andre religioner enn statsreligionen kunne utøves offentlig i Norge.

For det tredje kan vi spore en ørliten prinsipiell åpenhet for en viss kirkelig selvstendighet innenfor rammen av et overordnet statlig styre av religionen. Både Schlegel og Ulrik Anton Motzfeldt utledet kirkestyret prinsipielt av menighetens kollegialrett, men hevdet at kirkemenigheten hadde overdratt sine kollegiale rettigheter til Kongen. Både Ørsted og Stang kunne i teorien og i visse tilfeller tenke seg et mer selvstendig kirkestyre. Men dette ble likevel ikke regnet som aktuell praktisk politikk i en så religiøst enhetlig stat som den norske, gitt religionens store betydning som grunnleggende for moral og rettsorden. Ørsted og Stang endte opp med en pragmatisk, men tung begrunnelse for statlig styring av statsreligionen, og prioriterte i praksis hensynet til samfunnets religiøse enhet, med frihet til religionsutøvelse for individer og grupper, som en avlastning av det tvangsmessige ved en felles statsreligion. Åpenheten for selvstendige kirkelige organer var større hos

Marcus J. Monrad, skjønt uttrykkelig innenfor rammen av et overordnet statlig styre av religionen i en «christelig Stat».

For det fjerde legitimerer statsteorien statens rett til å fremme en viss religion. Den legitimerer også statens rolle i kirkestyret. Dette bidro til å innsnevre rommet for reformer. Både Caspar Frederik Lassen og Ørsted begrunnet på ulike måter både at staten har rett til å bestemme hvilken religion som skal være den herskende, og at staten har rett til å gripe ordnende inn og fremme en bestemt religion og formene for ytre religionsutøvelse. Statens rett til ikke bare å ha oppsyn med, men også styre og regulere religionsutøvelsen og privilegere en bestemt religion, begrunnes naturrettslig av Nørregaard. Hos Schlegel og Motzfeldt begrunnes som nevnt statens rett til å utøve kirkestyret ved en overdragelsesteori, mens det hos Ørsted, Stang, Hjelm og Monrad legitimeres med at Kongen som det øverste foreningspunkt for stat og kirke har rett til å styre kirken, også i indre anliggender – da ved hjelp av et kirkelig fagskjønn. Ørsteds understrekning av religionens betydning for statsformålet, og Stangs og Hjelms understrekning av religionens betydning for staten, bidro til å begrunne statlig styring av og tilrettelegging for «udvortes» gudsdyrkelse.

Statsteorien bidro endelig til avgrensning av mulighetsrommet for kirkelig autonomi. Religionen var underordnet statsmakten, vel å merke en statsmakt som var kristelig forpliktet, en kristelig øvrighet. Både Kongen og statens embetsmenn hadde bekjennelsesplikt. Kongen ble regnet som legitimt kirkestyre i både ytre og indre anliggender. Dette, gjerne uttrykt i tanken om «den christelige Stat», gjorde at subordinasjonsprinsippet ikke ble satt på spissen. Den statsmakten som religionen og kirkestyret var underordnet, var ingen sekulært forstått statsmakt, selv om det sto en viss strid om hvor langt staten var forpliktet på et kristent normgrunnlag i sin lovgivning og rettspraksis. Selv om Monrad og andre regnet med et visst mulighetsrom for kirkelige organer innenfor rammen av dette statlige kirkestyret, var det på den annen side ikke noe presserende behov for dette så lenge Kongen og hans embetsverk som kristelig statsmakt ivaretok kirkestyret.

16.3 HERSKENDE RELIGION I DEN KRISTELIGE STAT

Den norske statsreligionen, «Statens offentlige religion», var i datidens terminologi en «herskende religion» i en «christelig Stat». Dette var situasjonen i 1814. Til tross for innføringen av fri offentlig religionsutøvelse for kristne dissenter og jøder var det fortsatt situasjonen i 1851.

Religionen var «herskende» dels fordi den var den alminnelig utbredte majoritetsreligionen. Den var «herskende» også i den forstand at den var den religionen

statsstyret baserte seg på. Dette kunne like gjerne betegnes med Grunnlovens uttrykk «offentlig Religion». For det tredje var visse borgerlige rettigheter forbeholdt tilhengerne av den «herskende Religion». Den var i den forstand en statsprivilegert religion. Dette er Stangs oppfatning. Danske Lassen foretrakk en forståelse av begrepet «herskende» religion som begrenset seg til de to første betydningslagene. Gaarder kombinerte Stangs forståelse, og at den «herskende» religion var en religion statsstyret baserte seg på og fremmet framfor andre religioner. At statsreligionen var «herskende», i både Lassens og Stangs forstand, utelukket ikke trosfrihet for individet og heller ikke fri offentlig religionsutøvelse for andre religioner. Men begrepet rommet på den annen side en legitimering av at staten favoriserte en bestemt religion, gjerne majoritetsreligionen, og at staten baserte statsstyret på den. Det viktigste uttrykket for dette var for Stang at statens embetsmenn måtte tilhøre statsreligionen. Hjelm trakk begrepet «herskende Religion» ett hakk lenger, ved å forstå «Statens offentlige Religion» som en «eneherskende Religion». Innføring av fri offentlig religionsutøvelse for andre trosretninger var uforenlig med dette. Det betød heller ikke for Hjelm at all annen gudsdyrkelse måtte forbys, men den måtte være privat, finne sted for lukkede dører og ikke ha som mål å verve nye tilhengere.

Begrepet «herskende Religion» sikter til den foretrukne konfesjonen i staten, i vår sammenheng «den evangelisk-lutherske Religion» eller konfesjon. Mens dette begrepet kan brukes om statens konfesjonelle tilknytning, brukes begrepet «den christelige Stat» som ble tatt i bruk fra 1790-årene og utover, om statens relasjon til kristendommen i stort, ikke begrenset til en enkelt konfesjon.

I det at statsstyret var forbeholdt dem som tilhørte statsreligionen, den «herskende Religion», ligger en overlapping mot begrepet «den christelige Stat». Også dette begrepet rommet tre ulike betydningslag. For det første betegnet det en avgrensning av staten overfor ikke-kristne stater, eller mot jødisk, deistisk og muslimsk innflytelse i statsstyret. For det andre betegnet begrepet en stat hvor stat og kirke inngikk i en enhet. Minstekravet var at det var en enhet som samlet det øverste statsstyret og det øverste kirkestyret på samme hånd, som hos Monrad. Hos Ørsted begrunnet enheten mellom stat og kirke at det ikke var nødvendig med egne kirkelige organer for kirkestyret, siden det kunne ivaretas av en kristen øvrighet. Også Stang, Hjelm og Motzfeldt tenkte stat og kirke som en enhet. Av disse var det bare Hjelm som brukte uttrykket «den christne Stat» om dette. For det tredje la særlig teologene som brukte begrepet, men også Monrad, vekt på at forståelsen av staten som en «christelig Stat» innebar en forpliktelse for staten til å bygge lovgivningen på kristendommen som normgrunnlag. Begrepet om «den christelige Stat» utelukket ikke at det var religionsfrihet i staten, eller rett til fri religionsutøvelse, men det satte skranker for ikke-kristnes delaktighet i statsstyret.

Oppfatningen av staten som en kristelig stat kunne i teorien åpne for større kirkelig autonomi. Hos tyskeren Friedrich Julius Stahl og hos Monrad utelukket ikke «den christelige Stat» innføring av egne styringsorganer for kirken. Både menighetsråd og synoder var tenkelige, så lenge statsstyret og kirkestyret var samlet i topp-punktet, hos Kongen (Monrad). Teologen Hersleb Birkeland argumenterte for at Grunnloven åpnet for så vel menighetsråd som synoder. Birkeland mente det lå i formuleringen «Møder og Forsamlinger om Religions-sager». Han hevdet at Kongen etter Grunnloven hadde plikt til å anordne slike møter. Her var danske Ørsted og nordmennene Hjelm og Stang på en annen linje. De så ikke noe behov for egne kirkelige styringsorganer innenfor rammen av en «christelig» stat med en kristelig øvrighet.

Stang og Hjelm var ikke enige om grunnlovstolkningen når det gjaldt forståelsen av Grunnlovens uttrykk «Statens offentlige Religion». De hadde også ulike oppfatninger om i hvilken grad det var mulighet for fri offentlig religionsutøvelse innenfor rammen av en «herskende Religion» i en «christelig Stat». Men statens kristelighet og enheten mellom stat og kirke sto de sammen om.

Begrepene «herskende Religion» og «den christelige Stat» viser at det ble lagt stor vekt på religionens betydning for staten og samfunnet, særlig gjennom religionens betydning for opprettholdelse av moral og respekt for samfunnsorden og rettsorden. Det ble også lagt stor vekt på at enhet i religion var et gode for staten. Men skulle religionen oppfylle sin grunnleggende stats- og samfunnsmessige funksjon, kunne den ikke opprettholdes med tvang overfor individet. Ut fra religionsforståelsen, hvor den subjektive religion ble oppfattet som den «sanne» religion, kunne religionstvang bidra til å utvikle hykleri. Det ville undergrave moraliteten hos borgerne og den nødvendige respekten for religionen som moralens og samfunnsordenens støtte. Det måtte være tros- og samvittighetsfrihet, og det var heller ikke urimelig med fri offentlig religionsutøvelse innen visse rammer. Statens lutherske kristelighet måtte ivaretas, særlig ved at statsstyret og embetsmennene måtte tilhøre statsreligionen, men gjerne også ved at statens lovgivning bygde på kristendommens normgrunnlag. Det sto mer strid om forståelsen av det siste enn av det første, noe striden om fraskiltes vilse viser.

Alt i alt banet religionsforståelsen vei for religionsfrihet i en stat som fortsatt var og ble oppfattet som en «christelig Stat» med en «herskende Religion». Religionsfriheten var blitt et nødvendig element i opprettholdelsen av «den christelige Stat», som det paradoks det kan synes, og med de innebygde spenningene det innebar. Disse spenningene beredte på sikt grunnen for en videre, men langsom utvikling av en annen oppfatning av staten og statens forhold til religionen i det moderne Norge.

Den statsteoretiske tenkningen om religion og stat i første halvdel av 1800-tallet kombinerte ideen om en «herskende Religion» i en «christelig Stat» med rom for religionsfrihet. Dette gjorde det norske statskirkesystemet, som kombinerte statsstyrt statsreligion med religionsfrihet, mer fleksibelt og elastisk. Det kan bidra til å forklare at den endelige grunnlovfesting av religionsfrihet og endringene i, og til slutt avviklingen av, statskirkesystemet tok så lang tid som det gjorde.



17. Utblikk

Undersøkelsens funn har, som antydnet ovenfor, relevans for å forstå den videre historien om forholdet mellom religion og stat i Norge også for tiden etter 1850. Det er ikke rom for å forfølge dette videre innenfor denne undersøkelsens ramme, bare noen korte antydninger til slutt knyttet til den videre historien om religionsfrihet i Norge, det kirkelige reformarbeidet med kirkekommissjonen av 1859 og utviklingen av den norske statskirken og statskirkesystemets videre historie.

Religionsfriheten omfattet pr. 1851 kristne dissenter og jøder. Det var fortsatt ikke frihet for munkeordener og jesuitter, eller for ikke-kristne trossamfunn utenom jødene. Det var fortsatt problemstillinger som ble opplevd som urettferdige av «dissenterne». Mormonerne søkte forgjeves anerkjennelse og rett til å organisere seg som trossamfunn i Norge. Først ved 150-årsjubileet i 1964 ble religionsfrihet skrevet inn i Grunnloven.

Arbeidet med kirkelige reformer fortsatte med ny styrke gjennom 1850-årene. Etter at det ble satt fram flere private lovforslag om menighetsråd på Stortinget i 1857, nedsatte regjeringen en stor kirkekommissjon i 1859. Den arbeidet fram til 1870 og kom med forslag om innføring av menighetsråd (1862) og en kirkeforfatning (1868). Fortsatt satt det langt inne å gi kirken organer som gjorde at den framtrådte med en viss organisatorisk selvstendighet. Stortinget vedtok i 1869 en lov om menighetsråd, men den fikk ikke sanksjon av regjeringen. Regjeringen foreslo en bevilgning til et rådgivende kirkemøte, men Stortinget nektet å bevilge. Heller ikke regjeringen til Johan Sverdrup lyktes i å innføre menighetsråd i 1880-årene. Det religiøse livet fant andre veier til organisering innenfor sivilsamfunnet. Foreninger og organisasjoner ble dannet. Frivillige tiltak ble organisert. De kristelige organisasjonene bygde opp sine egne strukturer for lekmannsarbeid og for ivaretagelse av forkynnelse, diakoni, misjon og opprettholdelse av det de regnet som ren lære og kristelig liv.

Den første spiren til kirkelig organisering kom med menighetsmøtet i 1873. Et første gjennombrudd var lov om menighetsråd i 1920. Siden ble kirken utbygd med nye styringsorganer: bispedømmeråd kom i 1933. Bispemøtet ble formalisert i 1934, etter at det hadde vært uformelle bispemøter siden 1917. Et bispedømmerådenes fellesmøte ble lovfestet i 1953. Kirkerådet kom i 1969, og Kirkemøtet i 1984. Rådsorganene hadde klart avgrenset myndighet. I 1996 ble soknet rettslig selvstendig fra kommunen, og det ble opprettet kirkelige fellesråd som sammen med menighetsrådet skulle være organer for soknet. Fra 1.1.2017 er Den norske kirke nasjonalt opprettet

som selvstendig rettssubjekt som også omfatter regionalledet, bispedømmene. Fram til da var Den norske kirke fortsatt en kirke styrt av staten ved Kongens kirkestyre, kirkemedlemmene i regjeringen og Kirkedepartementet.

I § 2 i Grunnloven heter det siden mai 2012: «Verdigrunnlaget forblir vår kristne og humanistiske arv». Er det med dette fortsatt igjen en rest av «den kristelige stat»? I så tilfelle er det kristelige, og i alle fall det luthersk-konfesjonelle, ved staten kraftig svekket. Men behovet for gjennomgang av statens tros- og livssynspolitikk tyder på at problemstillingen lever. Sammen med proposisjonen til den nye trossamfunnsloven behandlet Stortinget i april 2020 også en meldingsdel om en rekke tros- og livssynspolitiske spørsmål som ikke omhandles i trossamfunnsloven, blant annet om tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner.

Frederik Stang og Peder Krabbe Gaarder var uenige i vurderingen av om Kongens bekjennelsesplikt var et uttrykk for at statsreligionen var «herskende Religion». Gaarder regnet med det. Denne bekjennelsesplikten består fortsatt etter Grunnloven § 4. Kongens plikt til å håndheve og beskytte statsreligionen er derimot opphevet.

Embetsmenns bekjennelsesplikt var for Stang det som gjorde «Statens offentlige Religion» til en «herskende Religion». Denne bekjennelsesplikten utgjorde en forskjell i borgerlige rettigheter ut fra religiøs tilhørighet. Bekjennelsesplikten ble avgrenset i flere etapper i 1878, 1892 og 1919. Men helt fram til 2012 sto en rest av den ved lag, som et krav om at minst halve regjeringen måtte tilhøre statens offentlige religion (daværende § 12), og ved at proster og biskoper i Den norske kirke fortsatt var embetsmenn (daværende § 16 sammenholdt med § 2). «Statens offentlige religion» hadde – til tross for betydelig større religionsfrihet, og for betydelig sekularisering av statsmakten – helt til avviklingen i 2012 et trekk av «herskende Religion».

Selv om Den norske kirke fra 1.1.2017 fikk ny rettslig selvstendighet, er den fortsatt konstituert ved egne lovbestemmelser gitt av Stortinget. Det gjelder også med den nye, felles trossamfunnsloven, lov om tros- og livssynssamfunn som ble vedtatt i april 2020, og som er gjeldende fra 1.1.2021. Forsatt er en evangelisk-luthersk folkekirke (ikke lenger «Statens offentlige religion») forankret i Grunnloven. Forsatt er Den norske kirkes økonomi en forpliktelse som påhviler stat og kommune. I Grunnloven § 16 heter det nå: «Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forblir Norges folkekirke og understøttes som sådan av staten. Nærmere bestemmelser om Kirkens ordning fastsettes ved Lov.» Har vi, til tross for den påfølgende setningen om lik understøttelse for alle tros- og livssynssamfunn, fortsatt en «*religionem dominantem*» i Norge anno 2021? Er det etter drøyt 200 år fortsatt grunn til å diskutere spørsmålet «Om Statens Ret til at bestemme den herskende Religion», slik Caspar Frederik Lassen gjorde i 1817?



Kilder og litteratur

UTRYKTE KILDER

RIKSARKIVET I OSLO = RA

S-1007, Kirke- og undervisningsdepartementets arkiv, Kontoret for kirke og geistlighet A, (arkivkatalog 1251/10, arkivbetegnelse: S-1007(= KUD/A))

KUD/A Dc 202 Ekteskapslovgivningen

KUD/A Dc 240 Misjonsvesenet. Ordinasjon av misjonsprester 1842-1930

KUD/A Dc 426 Visitasberetninger. Trondheim stift 1851-1860

S-1144, Kirke- og undervisningsdepartementet, Prestelønningskommisjonene, Da -Prestelønningskommisjonen 1843, pakke 1-5

KUD, Prestelønningskommisjonen 1843

STATSARKIVET I OSLO = SAO

Christiania bispearkiv, Ritualer/Troselære, B. Diverse Pakkesaker, pakke 6

NASJONALBIBLIOTEKET I OSLO, HÅNDSKRIFTSAMLINGEN = NBO, HÅNDSKRIFTSAMLINGEN

Brevsamling Bs 580 c Papirer av og ad Jens Lauritz Arup: Fortegnelse over biskop Arups boksamling

Frederik Stangs papirer: Ms. fol 1843b: Frederik Stang (1808-1884): Copiebøger 1-3 (av 11): Copiebog 1, 23.12.1861-2.9.1864; Copiebog 2, 30.9.1864-11.4.1867; Copiebog 3, 18.4.1867-29.12.1870

Ms. forelesn. 317: Forelæsninger over Naturretten, eller den almindelige Retslære, holdne i Iste og IIdet Semester 1830 af const. Docent Stang. Kongsberg 1836. Efter Aug. Mantheys Manuscr. afskrevne af O.Sending

Ms. forelesn. 778: Uten tittel. «Fr. Stang: Rettsfilosofi» (påført av annen hånd). Ref. av Fr. Hallager
Ms. forelesn. 781: Den almindelige Retslære foredragen af Docent Stang i 1830. Christiania 27de Novbr. 1830. Knudsson

Ms. forelesn. 782: Den almindelige Retslære foredragen af Docent Stang i sidste Semester 1830. 2det Hefte. D. Arentz

Ms. forelesn. 783: Forelæsninger over den naturlige Retslære af Stang, docent. J.M.B. Birkeland

Ms. forelesn. 854: Forelæsninger over den almindelige Retslære ved Frederik Stang. Lector i Lovkyndigheden ved Norges Universitet

Ms. forelesn. 855: Den naturlige Ret foredraget af Docent F. Stang

Ms. forelesn. 1224: Forelæsninger over den naturlige Retslære af Docent Stang, Ref. J.M.B. Birkeland

Ms. 4^o 617, 617a: Naturret af Lector juris F. Stang. Christiania, p.1–172; Statsret af Lector juris F. Stang. Christiania, p.173–227. Ref. E. Falsen
Det norske misjonsselskaps arkiv, Stavanger
NMS' arkiv, Gen.sekr. 0, Boks 4 Legg nr. 14 (Ordinasjon av misjonsskolens elever)

INTERNETTRESSURSER

(Se nøyaktig url. i henvisninger)

berliner-klassik.de

books.google.no/

de.wikisource.org/wiki/Allgemeine_Literatur-Zeitung

denstoredanske.dk/Dansk_Biografisk_Leksikon

europa.clio-online.de

kb.dk (Det kongelige bibliotek i København på nett)

nbl.snl.no (Norsk biografisk leksikon2, NBL2, på nett)

nbn-resolving.de

oria.no

reader.digitale-sammlungen.de

regjeringen.no

runeberg.org/salmonsens/2/ (Salomonsens konversationsleksikon, 2. udg. på nett)

snl.no (Store norske leksikon på nett)

UTRYKTE SEMINARFRAMLEGG

Aschim, Per Kristian 1997: «Religiøs liberalisme og statskirkelig konservatisme hos Frederik Stang», utrykt framlegg til Nasjonalt forskerutdanningskurs i teologi, Granavolden 13.–14. november 1997

Aschim, Per Kristian 2004a: «'Kirken' i det statskirkelige system på 1840-tallet: Belyst gjennom spørsmålet om ordinasjon av amerikaprester og misjonsprester», utrykt bearbeidet framlegg etter Nasjonalt forskerutdanningskurs i teologi, Granavolden 10.–12. november 2003

Aschim, Per Kristian 2004b: «De geistlige foreningene fra 1842 og utover – organisering av en drøftende presteoffentlighet i det sivile samfunn?», utrykt framlegg til KIFO-seminar 25. mars 2004

TRYKTE KILDER OG LITTERATUR

[Adler-Falsen 1814] Adler, J.G. og C.M. Falsen 1814: «Udkast til en Constitution for Kongeriget Norge» i: *Journal for Lovgivning, Rigsforfatning og Politie* (utg.: N. Wulfsberg), 2det hefte, april 1814 [også utgitt som særtrykk, Christiania 1814]

Ahrén, Per-Olov 1956: *Kyrkomöte oh synodalförfattning. En studie i svensk kyrkoförfattningsdebatt 1827–1865* (Studia theologica lundensia 11), Lund

Allgemeine Literatur-Zeitung, Jena 1785–1803, Halle und Leipzig 1804–1849, https://de.wikisource.org/wiki/Allgemeine_Literatur-Zeitung, oppslag 27. juli 2021

Amundsen, Arne Bugge 1982: «Religiøs struktur i det gamle bondesamfunnet. Momenter til et helhetsperspektiv» i: *TTK*, s. 81–97

- Amundsen, Arne Bugge 1995: «'En lidet forsøgt og mindre skriftlærd dreng' – Hans Nielsen på Hauge» i: Svein Aage Christoffersen og Trygve Wyller (red.): *Arv og utfordring. Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*, Oslo, s. 68–89
- Amundsen, Arne Bugge 2000: *Kollegialitet og interessekamp: Den norske kirkes presteforening 1900–2000*, [Oslo]
- Andenæs, Johs. 1945: *Statsforfatningen i Norge*, Oslo
- Andresen, Anton Fredrik 2004: *Nytte, dannelse, vitenskap? Universitetet og økonomifaget i det nye Norge 1811–1840* (Acta Humaniora nr. 205), Oslo
- Andresen, Anton Fredrik 2013: «Schlegel som statsviter. Den store ufullførte *Statistisk Beskrivelse av de fornemste europæiske Stater*» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København*, Oslo, s. 181–213
- Anners, Erik 1998: *Den europeiske rettens historie*, 8. opplag, Oslo
- Arctander, Ivar 1928: *Statsmonopoler. Tilblivelsen av Grunnlovens § 101 og paragrafens betydning som vern mot statsmonopoler*, Oslo
- Arup, Jens Lauritz 1840: «Om Professor Hjelms Forslag til Lov angaaende Grændserne for Religionsfriheden m.V.» (Af Sognepræst Arup i Drammen.) i: *Mgbl.*, nr. 300–302, 307–308, 311
- Arup, Jens Lauritz 1847: *Til Christiania Stifts Geistlighed*, Christiania
- Arup, L.Chr. 1845: «Nogle Ord om Revision af vor kirkelige Lovgivning, navnlig af Ritual og Alterbog samt Forslag til en Formular ved Fraskiltens Vielse» i: *Discussioner angaaende en Reform i vor kirkelige Lovgivning, navnlig i Ritual og Alterbog samt om nye Ritualbestemmelser og en ny Formular ved Fraskiltens Vielse*, udg. af Nedre Borgesyssels Provsties geistlige Forening, Fredriksstad, s. 7–48
- Aschehoug, T.H. 1875: *Norges nuværende Statsforfatning*, Bind 1, (1. Udg.), Christiania
- Aschehoug, T.H. 1879: *Norges nuværende Statsforfatning*, Bind 2, (2. Udg.), Christiania
- Aschehoug, T.H. 1891: *Norges nuværende Statsforfatning*, Bind 1, (2. Udg.), Christiania
- Aschehoug, T.H. 1892: *Norges nuværende Statsforfatning*, Bind 2, (2. Udg.), Christiania
- Aschim, Anders 2008: *Elias Blix. Ein betre vår ein gong*, Oslo
- Aschim, Per Kristian 2014: «Enige i tro til Dovre faller? Tolkningen av Grunnloven § 2 fram mot dissenterloven av 1845» i: Lorentz Stavrum og Hans-Jørgen Wallin Weihe: *Den norske Grunnlovens trosfundament – Grunnloven § 2 Jødeparagrafen*, Stavanger, s. 52–71
- Aschim, Per Kristian 2015: «Religion og stat i statsteoretisk litteratur i Danmark-Norge før 1814. Til belysning av den statsteoretiske bakgrunnen for religionsbestemmelsene i den norske Grunnloven» i: *HT*, s. 588–608
- Aschim, Per Kristian 2017a: «Normsystemer i konflikt. Fraskiltens vielse og den kristelige stat» i: *TeoT*, s. 113–128
- Aschim, Per Kristian 2017b: «Bibelen i Norge siste 200 år» i: *Kirke og Kultur*, s. 94–104
- Aschim, Per Kristian 2018: *Herskende religion i den kristelige stat. Den statsteoretiske diskursen om religion og stat med henblikk på norsk religionspolitikk i 1840-årene* (Avhandling for graden Philosophiae Doctor (PhD), Det teologiske Menighetsfakultet), Oslo
- Aspelund, Edvard 2008: *Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget – Grunnlovens utelukelse av jøder 1814–1851* (masteroppgave, Juridisk fakultet, Universitetet i Oslo), Oslo
- Aubert, L.M.B. 1870: «Historiske Oplysninger om det juridiske Fakultet» i: *Ugeblad for Lovkyndighed*, s. 121–127, 185–195
- Aubert, L.M.B. 1877: «Den norske Kirke under Statsraad Riddervolds Styrelse 1848–1872», *Fædrelandet*, nr. 1, 2, 4, 5, 8, 11, 12, 23, 25
- Bach-Nielsen, Carsten og Niels Henrik Gregersen: «Fra enevælde til demokrati: Lutherdommens transformationer» i: Niels Henrik Gregersen og Carsten Bach-Nielsen (red.): *Reformatiionen i dansk kirke og kultur, bind 2: 1700–1914*, Odense, s. 9–30

- Bäckström, Anders 1999: *När tros- och värderingsbilder förändras : en analys av nattvards- och husförhållningens utveckling i Sundsvallsregionen 1805–1890*, Stockholm
- Bang, Anton Chr. 1912: *Den norske kirkes historie*, Kristiania og Kjøbenhavn
- [Bech, Fr. J.] 1821: *Forslag til Forandring i den for Norge lovbestemte Kirke-Disciplin* (Odelstingets ekstraktprotokoll (OEP) 58), Christiania
- Benum, Edgeir 1979: *Sentraladministrasjonens historie: Bind 2, 1845–1884*, Oslo
- Berg, Ole 1849: «Om Ægteskabsskilsmissen og Fraskiltens Vielse» i: *TTnK II*, s. 46–74
- Bergan, Halvor 1982: *Skriftemål og skriftestol. Skriftemålet i Den norske kirke fra reformasjonstiden til idag*, Oslo–Bergen–Tromsø
- Berge, Lars J. 1982: «Jens Lauritz Arup og kirkeforfatningsspørsmålet» i: *TTK*, s. 115–130
- Berge, Lars J. 2001: «Løs Baandene, lad Kræfterne udvikles ...» *En beskrivelse og analyse av kirkeforfatningsdebatten i Norge fra 1840 til 1859 med tanke på dens historiske og kirkelige forutsetninger* (KIFO Perspektiv nr. 10), Trondheim
- Berggrav, Eivind 1945: *Kirkens orden i Norge. Attersyn og framblikk*, Oslo
- Bergsgård, Arne 1932: *Ole Gabriel Ueland og bondepolitikken I–II*, Oslo
- Bergsgård, Arne 1937: «Formannskapslovene. Opphav og utvikling» i: *Minneskrift til formannskapslovenes 100-årsjubileum 1837 – 14. januar – 1937*, Oslo, s. 5–194
- Bergsgård, Arne 1943: *Året 1814, I, Grunnlova*, 2. opplag, Oslo
- [Betænkning og Indstilling 1844] *Betænkning og Indstilling fra den under 13de November 1843 naadigst anordnede Commission til at revidere de gjældende Forskrifter om de fra Statskirken afvigende christelige Religionsbekjendere m. V.*, Christiania, etter opptrykk i *TTnK I*, 1846, s. 48–75 (også trykt i *Storthings-Forhandlinger 1845 4 D*, Prop nr. 50, s. 1–11)
- [Betænkning 1846] *Betænkning angaaende Forslag til en ny Lønningsmaade for geistlige Embedsmænd og Betjente [...], udarbejdet af en under 13de November 1843 nedsat Kongelig Commission*, Christiania
- Beyme, Klaus von 2009: *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300–2000*, Wiesbaden
- Birkeland, Hersleb 1845: *Kirkelige Tilstande : deres Indflydelse paa og Krav til den christelige Stat: et Tidsspørgsmaal*, Bergen
- Bjerkås, Trond 2016: «Fellesskap, lederskap, utenforskap. Autoritet og fellesskapsnormer i kommunestyrene mellom 1837 og 1869» i: *HT*, s. 34–66
- Björne, Lars 1995: *Patrioter og institutionalister. Den nordiska rättsvetenskapens historia, Del I. Tiden före 1815* (Rättshistorisk Bibliotek LII), Lund
- Björne, Lars 1998: *Brytningstiden. Den nordiska rättsvetenskapens historia. Del II. 1815–1870* (Rättshistorisk Bibliotek LVII), Lund
- Blandhol, Sverre 2005: *Nordisk rettspragmatisme. Savigny, Ørsted og Schweigaard om vitenskap og metode*, København
- Blegen, Theodore M. 1931: *Norwegian Migration to America, Vol. I, 1825–1860*, Northfield, Minn.
- Blegen, Theodore M. 1958: *Amerikabrev*, Oslo
- Blix, Elias 1904: «Eit og annat um Livet i Nordland» i: *Syn og Segn* 10, s. 289–294, 367–371 [del I trykt i Dølen 1860, del II funnet i hans etterlatte papirer]
- Bloch-Hoell, Nils E. 1984: «Den Norske kirke: historisk betinget struktur: Statens religionsvesen: teologisk og sosiologisk identitet: Trossamfunn med særpreg» i: *NTT*, s. 111–117
- Bourdieu, Pierre 1992: *Texter om de intellektuelle* (Moderna franska tänkare 11), Stockholm/Stehag
- Bourdieu, Pierre og Loïc J.D. Waquant 1993: *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*, Oslo
- Brandrud, Andreas 1898: *Udsigt over religionsfrihedens Historie i Norge og Danmark efter Reformationen* (Særaftryk af Norsk skoletidendes tillægshæfte), Hamar

- Brandt, Fr. 1884: «De fremmede religionsbekjenderes retsstilling efter norsk lov, et afsnit af forelæsninger over personretten» i *Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge* NR Bd. 9, s. 546–593
- Bregnsbo, Michael 1997: *Samfundsorden og statsmagt set fra prædikestolen. Danske præsters deltagelse i den offentlige opinionsdannelse vedrørende samfundsordnene og statsmagten 1750–1848, belyst ved trykte prædikener. En politisk-idéhistorisk undersøgelse*, København
- Bregnsbo, Michael 1998: «Præstestanden og enevælden i Danmark 1660–1848» i: *KhS*, s. 51–61
- Breistein, Ingunn Folkestad 2001: «Norske dissenter og kampen for religiøs frihet 1814–1969» i: Dag Nygård og Hans Eirik Aarek: *Dissenter og emigrasjonen. Rapport fra Seminar i Tysvær-tunet kulturhus, Aksdal, Tysvær 22.–23. september 2000*, Oslo, s. 5–16
- Breistein, Ingunn Folkestad 2003: «*Har staten bedre borgere?*»: *Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891–1969* (KIFO Perspektiv nr. 14), Trondheim
- Broady, Donald og Michael Palme 1989: «Pierre Bourdieus kultursociologi» i: Harald Thuen og Sveinung Vaage (red.): *Oppdragelse til det moderne*, Oslo, s. 181–198
- Broch, S. 1904: *Norsk Kirkeret*, Kristiania
- Brohed, Ingmar (red.) 1990: *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610*, Oslo
- Bryn, Thomas 1846: «Dagbog fra Eidsvold 1814» i: Carl Frederik Motzfeldt: *Rigsretssagen mod Statsraad Vogt i 1845. Tilligemed en Udsigt over de foregaaende Rigsretssagers Historie*, Christiania, s. 171–189
- Castberg, Frede 1935: *Norges statsforfatning*, bind 1–2, Oslo
- Castberg, Frede 1953: *Statsreligion og kirkestyre*, Oslo
- Christianiaposten*
- Christoffersen, Svein Aage 1995: «Guds rike som politisk mål. Gisle Johnson og det sosiale spørsmål i dag» i: Svein Aage Christoffersen og Trygve Wyller (red.): *Arv og utfordring. Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*, Oslo, s. 230–243
- Christoffersen, Svein Aage 1999: «Religiøs modernitet» i: Svein Aage Christoffersen (red.): *Moralsk og moderne? Trekk av den kristne moraltradisjon i Norge fra 1814 til i dag*, Oslo, s. 102–132
- Christophersen, H.O. 1959: *Marcus Jacob Monrad: Et blad av norsk dannelses historie I det 19. århundre*, Oslo
- Christophersen, H.O. 1977: *Niels Treschow 1751–1833. En tenker mellom to tidsaldre*, Oslo
- Clausen, Henrik Nicolai 1825: *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*, Kjøbenhavn
- Dahl, Frantz, 1929: *Frederik VI og Anders Sandøe Ørsted i 1826. En aktmæssig fremstilling*, København
- Dahlerup, Troels 1990: «Den kirkelige disiplin i Danmark 1536 – ca.1610», i: Ingmar Brohed (red.) 1990: *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610*, Oslo, s. 390–408
- Danbolt, Erling 1963: *Presten G.A. Lammers for og mot frimenighetstanken*, Oslo
- Danielsen, Arild og Marianne Nordli Hansen 1999: «Makt i Pierre Bourdieus sosiologi» i: Fredrik Engelstad (red.): *Om makt. Teori og kritikk* (Makt- og demokratiutredningen 1998–2003), Oslo, s. 43–78
- Danmarks og Norgis Kirke-Ritual 1685–1985*, Genudgivet af Udvalget for konvent for kirke og teologi, [Sabro] (= KR 1685/1985)
- Dansk biografisk Lexicon: tillige omfattende Norge for Tidsrummet 1537–1814*, udg. C.F. Bricka, København 1887–1905
- Den Constitutionelle*
- Den norske kirke og staten 1973: Innstilling fra Det frivillige kirkeråds utredningskommisjon av 1969*, [Oslo]

- Den norske Kirkes symbolske Bøger* 1850. Oversatte efter Grundtexten og udgivne efter Foranstaltning af Departementet for Kirke- og Underviisningsvæsenet, ifølge dertil ved kongelig Resolution af 25 Juni 1849 given Bemyndigelse, Christiania
- [*Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.1] *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger paa Eidsvold i Aaret 1814*, Udgivne efter Hoved-Protocollen ved G. Sverdrup, L. Stoud Platou, Omsen. 1 Bind, 1. Hæfte, Christiania 1814
- [*Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.2] *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger paa Eidsvold i Aaret 1814*, Udgivne efter Hoved-Protocollen ved G. Sverdrup, L. Stoud Platou, Omsen. 1 Bind, 2. Hæfte, Christiania 1814
- [*Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger* 1814, 1.3] *Den Norske Rigs-Forsamlings Forhandlinger paa Eidsvold i Aaret 1814*, Udgivne efter Hoved-Protocollen ved G. Sverdrup, L. Stoud Platou, Omsen. 1 Bind, 3. Hæfte, Christiania 1814
- Departementstidende (Dept. tid.)
- Deutsche Biographische Enzyklopädie* 1999, Band 10 Thibaut–Zycha, München
- [*Discussioner 1845*] *Discussioner angaaende en Reform i vor kirkelige Lovgivning, navnlig i Ritual og Alterbog samt om nye Ritualbestemmelser og en ny Formular ved Fraskiltet Vielse*, udg. af Nedre Borgesyssels Provsties geistlige Forening, Fredriksstad
- Dørum, Knut 2010: «Opprør eller legitim politisk praksis? Kommunalisme og folkelige aksjoner i Norge ca. 1700–1850» i: Hilde Sandvik (red.): *Demokratisk teori og historisk praksis*, Oslo, s. 71–104
- Dørum, Knut 2013: «Et oppgjør med eneveldet og standssamfunnet. Dannelsen av en folkelig offentlighet i norske bygder 1814–1850» i: *HT*, s. 91–123
- Dørum, Knut 2016: *Frå undersått til medborgar. Styreform og politisk kultur i Noreg 1660–1884*, Oslo
- [Daa, L. Kr.] 1840: «Betænkning og Forslag til Lov om Grænserne for Religionsfriheden og navnlig om Separatister og gudelige Forsamlinger af Professor Winther Hjelm, samt en Opsats i Mrgbl. No. 241–249 og den Constit. No. 240–249 i samme Materie» (i senere nummer under tittelen «Om Professor Winther Hjelm's Forslag til Lov om Grænserne for Religionsfrihed») i: *Granskeren* No. 1–2, 3, 4–5, 6, 9–10, 11–12, 13–14, 15–16, s. 2–7, 9–11, 13–19, 21–22, 33–40, 41–45, 49–53, 57–63
- Daae, Ludvig (L.) 1879: *Geistliges Kaldelse i Den norske kirke efter Reformationen*, Christiania
- Eidberg, Peder 2003: *Det folk som kalles baptister. En undersøkelse av Det norske Baptistsamfunns bakgrunn, tilblivelse, historie og egenart frem til jubiléet i 1902*, De norske baptisters historie Del I, Stabekk
- Eliassen, Jørgen og Sølvi Sogner (red.) 1981: *Bot eller bryllup. Ugifte mødre og gravide bruder i det gamle samfunnet*, Oslo–Bergen–Tromsø
- Ellingsen, Terje 1969: *Kirkestyre i historisk lys*, Stavanger
- Ellingsen, Terje 1973: *Kirkelig visjon – politisk drakamp. Fra reformarbeidet i Den norske kirke*, Stavanger
- Elseth, Egil 1999: *Wilhelm Andreas Wexels. «Dyret I Aabenbaringen»?*, Oslo
- Elstad, Hallgeir J. 1998: «... midt i den norske kirke ...» *Det praktisk-teologiske seminar gjennom 150 år, 1848–1998* (Det praktisk-teologiske seminars skriftserie nr. 3), Oslo
- Elstad, Hallgeir J. 2000a: «... en Kraft og et Salt i Menigheden ...» *Ein studie av presteskapet i Norge i siste halvpart av 1800-talet, dei såkalla «johnsonske prestane»*, Oslo
- Elstad, Hallgeir J. 2000b: «Geistlege reaksjonar på aukande religiøs pluralisme i 1840- og 50-åra i Noreg» i: *HT*, s. 457–470
- Elstad, Hallgeir J. 2008: «Den geistlege reformrørsla i 1840-åra – eit svar på moderniseringa av det norske samfunnet» i *NTT*, s. 89–109
- Engelsen, Bente 2010: *For sjelens salighet og rikets sikkerhet – Med Martin Luther mot munkar* (masteroppgave i idehistorie, Universitetet i Oslo), Oslo

- Epistola encyclica 1812: Episcoporum ecclesiae danico-noervegicae: Epistola encyclica ad clerum utriusque regni de officiis, qvæ edicto region D. XVIII octobris MDCCCXI promulgato sacrorum ministries iterum svnt injuncta*, Havnæ
- Eriksen, Trond Berg og Øystein Sørensen 2001: «Redaktørenes forord» i: Sverre Bagge: *Da boken kom til Norge*, Norsk idéhistorie bind I, Oslo, s. 7–13
- Erslew, Thomas Hansen 1853: *Almindeligt Forfatter-Lexicon for Kongeriget Danmark med tilhørende Bilande fra 1814 til 1849*, Tredie Bind. S–Ø, Kjøbenhavn
- Evenshaug, Trude 2005: *Monrad og den offentlige mening. En lesning av filosofen M.J. Monrads deltakelse i det offentlige ordskiftet 1845–1891* (Avhandling til graden dr. polit. Universitetet i Oslo, Det utdanningsvitenskapelige fakultet, Pedagogisk forskningsinstitutt), Oslo
- Eyju, Håkon 2013: «J.F.W. Schlegel og 1790-tallets debatt om eneveldets legitimitet» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København*, Oslo, s. 31–52
- Ewald, Johann Ludwig 1816: *Ideen über die nöthige Organisation der Israeliten in christlichen Staaten*, Karlsruhe und Baden, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:30-180010594005>, oppslag 27. juli 2021
- Fabricius, Johan Christian 1773: *Anfangs-Gründe der Oeconomischen Wissenschaften zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Flensburg
- Fabricius, Joh. Christ. 1799: *Begyndelsesgrundene i de oekonomiske Videnskaber. Oversat fra det Tydske*, Kjøbenhavn, digitalt tilgjengelig på <http://www.kb.dk/e-mat/dod/130021305899.pdf>, oppslag 27. juli 2021
- Fagerberg, Holsten 1951: «Ämbetet i tysk lutherdom under 1800-talet» i: Hjalmar Lindroth (utg.): *En bok om kyrkans ämbete*, Uppsala, s. 220–239
- Fagerberg, Holsten 1952: *Bekennntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts* (Uppsala universitets årsskrift 1952:9), Uppsala–Wiesbaden
- Falsen, Christian Magnus [1818]: *Norges Grundlov, gjennemgaaet i Spørgsmaal og Svar*, Bergen [u.å.]
- Falsen, Christian Magnus 1825: *Constitutionens Katechismus eller den Norske Grundlov, saaledes som den blev given den 17de Mai 1814, og nærmere bestemt den 4de November 1814, fremsat i Spørgsmaal og Svar*, Christiania [oria.no har utgivelsesår 1824, mens trykket har 1825]
- Fliflet, Arne 2005: *Kongeriket Norges Grunnlov: Grunnloven med kommentarer*, Oslo
- Foerster, Erich 1905: *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten nach den Quellen erzählt. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus*, Erster Band, Tübingen
- Foerster, Erich 1907: *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten nach den Quellen erzählt. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus*, Zweiter Band, Tübingen
- Forordnet Alterbog udi Danmark og Norge 1688*, Kiøbenhavn
- Foucault, Michel 2012: *Forlesninger om regjering og styringskunst* (Cappelens upopulære skrifter), 3. opplag, Oslo 2012
- Fure, Eli og Knut Mykland (red.) 2013: *Eidsvoll 1814. Hvordan Grunnloven ble til*, Oslo
- Furre, Berge 1990: *Soga om Lars Oftedal I–II*, Oslo
- Furre, Berge 1993: «Lammets krig med det frie Noreg. Kvekarane i møte med det norske samfunnet», i: *Kirke og Kultur*, s. 403–422
- Furre, Berge 1994: «Frå 1814 til Gudmund Hernes. Politikk, kyrkje og kyrkjepolitikk» i: *NTT*, s. 3–20
- Furre, Berge 1997a: «Hans Nielsen Hauge, kyrkja og embetsstaten» i: *TKRS*, s. 141–151
- Furre, Berge 1997b: «Kvar vart det av religionsfridomen i 1814?» i: Ottar Grepstad (red.): *Berge Furre. Sant og visst. Artiklar, foredrag og preiker*, Oslo
- Furre, Berge 1999a: «Sundagen var annleis. Preikesundagen som ritual og institusjon» i: Svein Aage Christoffersen (red.): *Moralsk og moderne? Trekk av den kristne moraltradisjon i Norge fra 1814 til i dag*, Oslo, s. 40–79

- Furre, Berge 1999b: «Hans Nielsen Hauge – stats og samfunnsfiende» i: Svein Aage Christoffersen (red.): *Moralsk og moderne? Trekk av den kristne moraltradisjon i Norge fra 1814 til i dag*, Oslo, s. 80–101
- Furre, Berge 2002: «Kva skjedde med religionsfridomen på Eidsvoll 1814?» i: Peter Lødrup mfl. (red.): *Retts teori og rettsliv. Festskrift til Carsten Smith til 70-årsdagen 13. juli 2002*, Oslo, s. 261–284
- Furseth, Inger 2002: *A comparative study of social and religious movements in Norway, 1780s–1905*, Lewiston–Queenston–Lampeter
- Fædrelandet* 1877
- Gagnér, Sten 1980: «Ørstedes vetenskap, de tyska kriminalisterna och naturrättsläran» i: *Tidsskrift för Rettsvitenskap*, s. 367–444
- Geck, Albrecht 1997: *Schleiermacher als Kirchenpolitiker. Die Auseinandersetzungen um die Reform der Kirchenverfassung in Preussen (1799–1823)* (Unio und Confessio Band 20), Bielefeld
- Gilje, Nils 2017: «Diskursanalyse før diskursanalysen: Victor Klemperers analyse av Det tredje rikes språk» i: Ellen Krefting, Espen Schaanning, Reidar Aasgaard (red.): *Grep om fortiden. Perspektiver og metoder i idéhistorie*, Oslo, s. 67–86
- Gilje, Nils og Tarald Rasmussen 2002: *Tankeliv i den lutherske stat*. Norsk idéhistorie bind II, Oslo
- Glebe-Møller, Jens 1988: «Fromhed styrker rigerne. Skole- og kirkepolitikk under Christian IV» i: S. Ellehøj: *Christian IVs verden*, København, s. 249–275
- Glædemark, H.J.H. 1948: *Kirkeforfatningspørgsmaalet i Danmark indtil 1874. En historisk-kirkeretlig studie*, København
- Goos, C. 1904: «A.S. Ørstedes Betydning for Moral- og Retsfilosofien samt Strafferetsvidenskab», i: C. Goos, J. Nellemann og H. Øllgaard: *Anders Sandøe Ørstedes Betydning for den danske og norske Retsvidenskabs Udvikling: 3die Afd., 1ste Halvdel, I. Morallære. II. Almindelig Retslære*, København
- Graf, Friedrich Wilhelm 1991: «'Restaurationstheologie' oder neulutherische Modernisierung des Protestantismus? Erste Erwägungen zur Frühgeschichte des neulutherischen Konfessionalismus», i: Wolf-Dieter Hauschild: *Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik* (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 13), Gütersloh, s. 64–109
- Grane, Leif 1980: «Ørsted og Kirkekampen i 1820'erne i: Ditlev Tamm (red.): *A.S. Ørsted 1778–1978*, København, s. 123–138
- Granskeren* (utg. L.Kr. Daa), 1840–1843
- Gundersen, Trygve Riiser 2001: *Om å ta ordet. Retorikk og utsigelse i den unge Hans Nielsen Hauges forfatterskap* (Sakprosa: Skrifter fra prosjektmiljøet norsk sakprosa 3), Oslo
- Gaarder, Peder Krabbe 1845: *Fortolkning over Grundloven og de øvrige Love, som danne Norges Riges offentlige Ret*, Kristiania
- Habermas, Jürgen 1991 (1971/1962): *Borgerlig offentlighet*, 2.utg. Oslo (oppr. 1962, 1.utg. i Norge 1971)
- Haffner, Vilhelm 1925: *Innstillinger og betenknninger fra kongelige og parlamentariske kommisjoner, departementale komiteer m.m. 1814–1924*, Oslo
- Halvorsen, J.B. (utg.) 1885–1908 [Halvorsen]: *Norsk Forfatter-Lexikon 1814–1880 : paa Grundlag af J.E. Krafts og Chr. Langes «Norsk Forfatter-Lexikon 1814–1856»*, Kristiania
- Handeland, Oscar 1923: *To linor i norsk kyrkjepolitikk*, Bjørgvin
- Hans Kongelige Majestæts naadigste Proposition til Norges Riges Storting, betræffende en Lov angaaende Religionen og Geistlighedens Embede*, Christiania 1821 (Odelstingets ekstraktprotokoll (OEP) 44) [Proposition 1821]
- Hansen, Jan-Erik Ebbestad 1998: «Forord» i: idem: *Norsk tro og tanke Bind 1, 1000–1800*, Oslo, s. 11–13

- Hansen, Jørgen 1847: *Vore kirkelige Spørgsmaal og deres Løsning: et Forsøg*, Christiania
- Hansen, Jørgen 1849: «Bemærkninger over Ægteskabet. Et Indlæg i Tvisten mellem Stat og Kirke» i: *TTnK II*, s. 1–45
- Hansson, Kristian 1935: *Norsk kirkerett*, Oslo
- Hansson, Kristian 1957: *Norsk Kirkerett*, 2.utg., Oslo
- Haraldsø, Brynjar 1988: *Slaveridebatten i Den norske synode. En undersøkelse av slaveridebatten i Den norske synode i USA i 1860-årene med særlig vekt på debattens kirkelig-teologiske aspekter*, Oslo
- Haraldsø, Brynjar 1993: «Religionstvang og religionsfridom» i: Peder Borgen og Brynjar Haraldsø (red.): *Kristne kirker og trossamfunn*, Trondheim, s. 309–333
- Harket, Håkon 2014: *Paragrafen. Eidsvoll 1814*, Oslo
- Hassing, Arne 1991: *Religion og makt: Metodismen i norsk historie* (Relieff nr. 30), Trondheim
- Heckel, Martin 1997: «Dei Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert» i: Martin Heckel: *Gesammelte Schriften. Staat Kirche Recht Geschichte*, Band III, hrsg. von Klaus Schlaich, Tübingen, s. 441–470
- Heckel, Martin 2012: «Kirchliche Rechtsgeschichte in neuerer Sicht – eine Leseempfehlung zu Christoph Links Lehrbuch» i: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Band 57, s. 1–56
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2006 (1821): *Rettsfilosofien*, Oslo
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2009 (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Gesammelte Werke 14.1: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburg
- Heggtveit, H.G. 1920: *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede II*, Christiania
- Heivoll, Geir 2017: *Lovens lange arm? En studie av politibetjenters rolle som rettshåndhevere i den norske demokratiske rettsstaten* (Doktoravhandling ved Universitetet i Agder 164), Oslo
- Helland, Ole Agnar 1981: *Ekteskap og skilsmisse. Den kirkelige debatt omkring ekteskap og skilsmisselovgivningen (ca.1850–1920)* (spesialavhandling ved Menighetsfakultetet), Oslo
- Heuch, J.C. 1914 [1901]: «Gisle Johnson» i: Gerhard Gran (red.): *Nordmænd I det nittende aarhundrede*, III, Kristiania, s. 71–92 [Skrevet i 1901]
- Historiske Samlinger*, Bind 3, 1914, Udg. af Den norske historiske Kildeskriftkommission, Christiania
- Hjelm, Claus Winter 1840: *Betænkning og Forslag til Lov om Grændserne for Religionsfriheden, og navnlig om Separatister og gudelige Forsamlinger / afgivne af Professor Hjelm til Kirkedepartementet under 21de Mai 1840*, Christiania
- Hjelm, Claus Winter 1858: *Bemærkninger om Kirkens Forhold til Staten med særlig Hensyn til Norge* (Særskilt Aftryk af Norsk Maanedsskrift), Christiania
- Hjelm, Claus Winter 1863: *Om Grundlovens Principer og den Aand hvori de under gjensidig Begrænsning ere gennemførte i dens enkelte Bestemmelser*, Christiania
- Hjorthaug, Torbjørn Backer 1998: *Frede Castbergs statskirkeoppfatning* (Retthistoriske studier nr. 4. Institutt for offentlig retts skriftserie nr. 4/1998), Oslo
- Holmøyvik, Eirik (red.) 2013: *Tolkingar av Grunnlova : om forfatningsutviklinga 1814–2014*, Oslo
- Hommerstad, Marthe 2014: *Politiske bønder. Bondestrategene og kampen for demokratiet 1814–1837*, Oslo
- Hovland, Edgar 1987: «Grotid og glanstid. 1837–1920», i: Hans Eyvind Næss mfl. 1987: *Folkestyre i by og bygd. Norske kommuner gjennom 150 år*, Oslo–Bergen–Stavanger–Tromsø, s. 31–153
- Huber, Wolfgang 1973: «Schleiermacher und die Reform der Kirchenverfassung» i: Ernst Forsthoff, Werner Weber, Franz Wieacker (hrsg.): *Festschrift für Ernst Rudolf Huber zum 70. Geburtstag am 8. Juni 1973* (Göttingen Rechtswissenschaftliche Studien, Band 88), Göttingen, s. 57–74
- Huber, Wolfgang 1983: «Welche Volkskirche meinen wir? Ein Schlüsselbegriff gegenwärtigen Kirchenverständnisses im Licht der Barmer Theologischen Erklärung» i: idem: *Folgen christlicher*

- Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung* (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Band 4), Neukirchen-Vluyn, s. 131–145
- Husby, Egil 1943: *Den Constitutionelle. Et dagblad for hundre år siden*, Kristiansund N
- Höfling, J.W.F. 1853 (1850): «Grundsætninger for evangeliskluthersk Kirkeforfatning, en dogmatisk kirkeretslig Afhandling» i: *TThK* IV, 1853, s. 107–125; 177–238; 489–545 (opprinnelig utgitt på tysk 1850 i *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, og samme år som egen bok)
- Høgberg, Benedikte Moltumyr 2016: *Statsrett. Kort forklart*, Oslo
- Höjer, Nils 1882: *Norska Grundlagen och dess källor*, Stockholm
- Haanes, Vidar L. 1998: «*Hvad skal da dette blive for prester?*» *Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge* (KIFO Perspektiv nr. 5), Trondheim
- Ibsen, Henrik 1991 (1866): «Brand» i: Henrik Ibsen: *Samlede verker*, 1 (Den norske bokklubben), Oslo, s. 219–281
- Imsen, Steinar 2016: *Da reformasjonen kom til Norge*, Oslo
- Imsen, Steinar og Harald Winge 2003 (1999): *Norsk historisk leksikon. Kultur og samfunn ca. 1500 – ca. 1800*, 2.utgave, 2.opplag, Oslo
- [Indstilling 1842] *Indstilling fra den under 12te Februar 1841 naadigst anordnede Commission til at afgive Betænkning og Forslag til Lov om Grændserne for Religionsfriheden, og navnlig om guedelige Forsamlinger m.v.*, Christiania
- [Innstilling 1948] *Innstilling til Lov om Den norske kirkes ordning. Gitt av den nemnda som ble tilsatt ved kongelig resolusjon 23. november 1945*, Oslo (Kirkeordningsnemda av 1945)
- Jakobsen, Rolv Nøtvik 2013: «Holberg etter Pufendorf, Gunnerus etter Darjes, Schlegel før 1814: Om autoritetar og fridom i dansk-norsk natur- og folkerett på 1700-talet» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København*, Oslo, s. 124–154
- Jensen, Oddvar J. 1996: «Kirketukt i Den norske kirke», Upubl. manuskript, Kleppesto
- Jeune, Claude Mansuet 1790: *Die Ritter des Tempels zu Jerusalem. Oder pragmatische Geschichte und Vertheidigung des Tempelherrn Ordens: aus den bewährtesten Quellen gesammelt, Zweyter und letzter Theil. Nach dem französischen Original abgekürzt und mit Anmerkungen begleitet*, Leipzig, https://books.google.no/books?id=3itoAAAaAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_book_other_versions_r&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false, oppslag 27. juli 2021
- Johansen, Hanne Marie 2001: *Separasjon og skilsmisse i Norge 1536–1909. En familie- og rettshistorisk studie* (HIFOs skriftserie nr. 4), [Oslo]
- Jordheim, Helge 2001: *Lesningens vitenskap. Utkast til en ny filologi*, Oslo
- Jordheim, Helge 2017: «Begrepshistorie som idéhistorisk praksis» i: Ellen Krefting, Espen Schaaning, Reidar Aasgaard (red.): *Grep om fortiden. Perspektiver og metoder i idéhistorie*, Oslo, s. 35–52
- [Jordhøy, J.P.] 1832: *Den norske Præsts vigtigste Embedspligter som geistlig og verdslig Embedsmand*, Christiania
- Jordåen, Runar 2014: *Wilhelm F. K. Christie – presidenten*, Oslo
- Jæger, Tycho (utg.) 1916: *Riksforsamlingens Forhandlinger, 3die del, Grunnlovutkast*, Kristiania
- Jørgensen, Jens Ulf 1994 (1992): «Betragtninger over forholdet mellem teologi og jura i historisk belysning» i: Hans Gammeltoft-Hansen og Jørgen Stenbæk (red.): *Kirkeretsantologi 1994*, utg. av Selskab for Kirkeret, Aarhus, s. 47–64
- Kaldal, Ingar 2006: *Historisk forskning, forståing og forteljing*, 2. opplaget, Oslo
- Kant, Immanuel 1991: *Political Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, 2. enlarged Edition, Cambridge
- Kiessig, Manfred 1991: *Johann Wilhelm Friedrich Höfling – Leben und Werk* (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 14), Gütersloh
- Kirkehistoriske Samlinger (KhS)*, udgivet af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie

- [Kirkekommissjonen av 1859], 1862: *Motiverede Lovudkast, afgivne af den ved kongelig Resolution af 27de Januar 1859 til Drøftelse af forskjellige kirkelige Anliggender nedsatte Commission. Motiverede Udkast til Love om Menighedsraad og Medhjælpere*, Christiania
- [Kirkekommissjonen av 1859], 1863: *Motiverede Lovudkast m. v., afgivne af den ved kongelig Resolution af 27de Januar 1859 til Drøftelse af forskjellige kirkelige Anliggender nedsatte Commission. III. Angaaende Forandringer i Ægteskabslovgivningen og Vielsesritualet*, Christiania
- [Kirkekommissjonen av 1859], 1868: *Indstillinger afgivne af den ved kongelig Resolution af 27de Januar 1859 til Drøftelse af forskjellige kirkelige Anliggender nedsatte Commission. II. Om Præsternes samt deres Medhjælperes fritagelse for Befatning med det politiske Valgvæsen m.v.*, Christiania
- Knutsen, Paul 2016: *Å forstå historie. Vitenskapsteori og forskningspraksis*, Kristiansand
- Koch, Carl Henrik 1980: «Ørsted og Striden om Viljens Frihed» i: Ditlev Tamm (red.): *A.S. Ørsted 1778–1978*, København, s. 87–121
- Koch, L. 1896: *Anders Sandøe Ørsted*, Kjøbenhavn
- Koch, L. 1914–1915: *Oplysningstiden i den danske Kirke 1770–1800*, København
- Koht, Halvdan 1907: «Fra en norsk Kirkestrid» i: *Symra. En aarbog for norske paa begge sider af havet*, Decorah, Iowa, s. 59–70
- Kolderup-Rosenvinge, J.L.A. 1838: *Grundrids af den danske Kirkeret. Til Brug ved Forelæsninger*, Kjøbenhavn
- Kolderup-Rosenvinge, J.L.A. 1851: *Grundrids af den danske Kirkeret. Til Brug ved Forelæsninger, Anden Udgave* ved C.T. Engelstoft, Kjøbenhavn
- Kolsrud, Oluf 1913: *Bibeloversætteren Christian Thistedahl 1813–1876*, Fra Det norske Bibelselskab III, Christiania
- Kolsrud, Oluf 1924: «Kyrkjelegt reformarbeid i Noreg 1814–1845. Innlegg ved dr. theol. Andreas Seierstads doktordisputas 11. juni 1924» i: *Syn og segn*, s. 337–358
- «Kongeloven 1665» i: [NL] [Norske Lov (1687) 1982] *Kong Christian den Femtes Norske Lov, 15de april 1687, med Kongeloven 1665*, [Oslo]
- Kongeriget Norges Grundlov av 17. mai 1814
- Kongeriget Norges Grundlov av 4. november 1814
- Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.) 1801: *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum, Oder Neue Sammlung Königl. Preußl. und Churfürstl. Brandenburgischer, sonderlich in der Chur- und Marck-Brandenburg, Wie auch andern Provinzien, publicirten und ergangenen Ordnungen, Edicten, Mandaten, Rescripten &c. &c.*, 10. Band 1796–1800, Berlin, http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10490389_00009.html, oppslag 27. juli 2021
- Koselleck, Reinhart 1967: *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (Industrielle Welt Band 7), Stuttgart
- Koselleck, Reinhert 1979 (1972): «Einleitung» i: Otto Brunner, Werner Conze og Reinhart Koselleck (hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1, Nachdruck, Stuttgart, s. XII–XXVII
- [KR 1685/1985]: *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual 1685–1985*, Genudgivet af Udvalget for konvent for kirke og teologi, [Sabro]
- Kraus, Hans-Christof 1997: «Politisches Denken der deutschen Spätromantik» i: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch: im auftrage des Görres-Gesellschaft : Neue Folge*, Berlin, s. 111–146
- Krogh, Thomas 2017: «Cambridge-skolen: Metodekritikk og forskningsresultater» i: Ellen Krefting, Espen Schaanning, Reidar Aasgaard (red.): *Grep om fortiden. Perspektiver og metoder i idéhistorie*, Oslo, s. 53–66
- Krogseth, Otto 1993: «Innledning. Peter L. Bergers sosiologiske humanisme» i: Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*, Oslo, s. X–XXIX

- Kvalsvik, Bjørn N. (=Nicolaysen, Bjørn Kvalsvik) 1993: «Skiljemerka mellom folk. Ein presentasjon av element i Pierre Bourdieus kultursosiologi» i: *Skiljemerka mellom folk: introdusere Pierre Bourdieu?. Det norske hørespill 1945–1965. Bibliotekutlån av Kulturrådets innkjøpsbøker* (LITINORs skriftserie nr. 2, KULTs skriftserie nr. 14), Oslo, s. 7–49
- Kaartvedt, Alf (utg.) 1976: *Frederik Stang og Georg Sibbern 1862–1871*, III, Oslo
- Langeland, Nils Rune (red.) 2014: *Politisk kompetanse. Grunnlovas borgar 1814–2014*, Oslo
- Lapin, Ernst 1999: *Vennenes Samfunn Kvekerne*, Stavanger
- Lassen, Casparus Fredericus 1817: *De jure curitatis religionem dominantem constituendi*, (diss.) Havnæ
- Lassen, Caspar Frederik 1828: «Om Statens Ret til at bestemme den herskende Religion» i: *Juridiske Samlinger for 1828* (udg., B.H. von Munthe af Morgenstjerne, P. Carl Lassen, C. Winther Hjelms), Christiania, s. 1–54 (Norsk oversettelse av Lassen 1817)
- Lausten, Martin Schwarz 2004: *Danmarks kirkehistorie*, 3. utgave, København
- Leer-Salvesen, Paul 2016: «Teologi og strafferett. Har Gud gitt staten sverdet?» i: Knut Dørum og Helje Kringlebotn Sødal (red.): *Mellom gammelt og nytt. Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet*, Bergen, s. 43–57
- Leite, Ingvild 2012: *Integrering og ekskludering – jødernes stilling i den danske anordningen av 29. mars 1814 og i den norske Grunnloven av 17. mai 1814* (masteroppgave i historie, Universitetet i Bergen), Bergen
- [Lerche, F.G.] 1831: *Kongeriget Norges offentlige Ret, indeholdende Grundloven, Rigsacten m.m. ordnede efter de forskjellige Materier, tilligemed en Indledning*, Christiania
- Lindhardt, P.G. 1973: «Ritualet for fraskiltes vielse» i: *Dansk Teologisk Tidsskrift*, s. 241–268
- Lindstøl, Tallak 1914, 1.2: *Stortinget og Statsraadet 1814–1914*, Bd. 1, delbind 2, Kristiania
- Lindstøl, Tallak 1914, 2.1: *Stortinget og statsraadet 1814–1914*, Bd. 2, delbind 1, Kristiania
- Lindstøl, Tallak 1915, 2.2: *Stortinget og statsraadet 1814–1914*, Bd. 2, delbind 2, Kristiania
- Link, Christoph 1966: *Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts insbesondere bei Theodosius Harnack* (Jus Ecclesiasticum, Band 3), München
- Link, Christoph 1979: *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre* (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten, Band XII), Wien – Köln – Graz
- Link, Christoph 1993: «Friedrich Julius Stahl (1802–1861): Christlicher Staat und Partei der Legitimität» i: Helmut Heinrichs mfl. (hrsg.): *Deutsche Juristen jüdischer Herkunft*, München, s. 59–83
- Link, Christoph 2010: *Kirchliche Rechtsgeschichte : Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert* (Juristische Kurz-Lehrbücher), 2. erweiterte und ergänzte Auflage, München
- Lov av 24. september 1851 angaaende Kirker og Kirkegaarde
- Lov av 24. september 1851 om Ophævelse af det hidtil bestaaende Forbud mod at Jøder indfinde sig i Riget m.V.
- Lov av 15. juni 1882 om geistlighetsens medvirkning ved bispevalget
- Lov av 3. desember 1920 om menighetsråd og menighetsmøter
- Lov av 19. mars 1926 om utnevning av biskoper i Den norske kirke, med tilleggslov av 16. juni 1933
- Lundestad, Erik 1998: *Norsk filosofi fra Ludvig Holberg til Anathon Aall*, Tromsø
- Løvlie, Birger 2002: *Vestavind – 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland* (KIFO-rapport 20), Trondheim
- Malnes, Raino og Knut Midgaard 2003: *Politisk tenkning*, Oslo

- Malmin, Gunnar J. 1924: «Litt norsk-amerikansk kirkehistorie fra de norske arkiver» i: *Lutheraneren*, Minneapolis, Minn., (16. januar 1924), s. 75–79
- Manent, Pierre 1995: *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton
- Mannsåker, Dagfinn 1954: *Det norske presteskapet i det 19. hundreåret. Sosialhistoriske studiar*, Oslo
- Manthey, Aug. Chr. 1909: *Aug. Chr. Mantheys Dagbøger for Aarene 1856–74, Udgivne af Den norske historiske Forening, 1ste Bind 1856–1866*, Christiania
- Manthey, Aug. Chr. 1919: *Aug. Chr. Mantheys Dagbøger for Aarene 1856–74, Udgivne af Den norske historiske Forening, 2det Bind 1867–1874*, Christiania
- Markussen, Ingrid 1991: *Til Skaberens Ære, Statens Tjeneste og Vor Egen Nytte. Pietistiske og kameralistiske idéer bag fremvæksten af en offentlig skole i landdistrikterne i 1700-tallet* (Avhandling til graden dr.philos., Universitetet i Oslo, Det samfunnsvitenskapelige fakultet), København
- Markussen, Ingrid 2017: «Skole og undervisning som del af den evangelisk-lutherske opdragelse i 1700-tallet» i: Niels Henrik Gregersen og Carsten Bach-Nielsen (red.): *Reformationen i dansk kirke og kultur, bind 2: 1700–1914*, Odense, s. 351–369
- Martensen, H. 1878: *Den christelige Ethik: Del 2: Den specielle Deel, Anden Afdeling: Den sociale Ethik*, Kjøbenhavn
- Martensen, H. 1882: *Af mit Levnet. Meddelelser. Første Afdeling*, Kjøbenhavn
- Matzen, Henning og Johannes Timm 1891: *Haandbog i den danske Kirkeret*, Kjøbenhavn
- Mau, E. 1867: *Præsten W.A. Wexels's Liv og Virken : tilligemed en Smule norsk Kirkehistorie*, Kristiania
- Mehlhausen, Joachim 1995: «Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland (19. Jahrhundert)» i: Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter, Klaus Schlaich (hrsg.): *Das Recht der Kirche. Band II Zur Geschichte des Kirchenrechts*, Gütersloh, s. 193–271
- Mendelsohn, Oskar 1987 (1969): *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år, Bind 1, 1660–1940, 2. utg.*, Oslo
- Mestad, Ola 2008: «Næringsfridom i 1814-grunnlova; Adam Smith, Schlegels naturretter eller bondekrav på Eidsvoll?» i: Dag Michalsen (red.): *Forfatningsteori møter 1814*, Oslo, s. 21–94
- Mestad, Ola (red.) 2013a: *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København, Oslo*
- Mestad, Ola 2013b: «Innleiing – eineveldehovudstad, politikk og studiar» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København, Oslo*, s. 11–27
- Mestad, Ola 2013c: «Schlegels 'almindelige Statsret' – oppskrift for grunnlovsfedre?» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København, Oslo*, s. 214–243
- Mestad, Ola 2013d: «Linjene vidare til 1814» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København, Oslo*, s. 339–349
- Michalsen, Dag 2013a: *Norsk rettstenkning etter 1800. Tolv studier*, Oslo
- Michalsen, Dag 2013b: «J.F.W. Schlegel og samfunnets konstitusjonalisering» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København, Oslo*, s. 244–259
- Moe, Bernt 1845: *Biographiske Efterretninger om Eidsvolds-Repræsentanter og Storthingsmænd i Tidsrummet 1814–1845*, Christiania
- Moe, Steinar 1996: *Radikale profiler I dansk og norsk kirkeliv fra ca. 1850 til ca. 1900. Artikkel-samling, Rapport 6/96 Høgskolen i Vestfold, Tønsberg*
- Mohr, J.A. 1854: «Om en norsk Kirkeforsamling og Gjenstandene for dens Forhandlinger» i: *TtnK, V*, s. 521–567, 573–620

- Molland, Einar 1954: *Statskirke og Jesu Kristi kirke*, Oslo
- Molland, Einar 1967: «Problemet religionsfrihet i norsk politikk og lovgivning 1814–1964» i: *Kyrka–Folk–Stat. Till Sven Kjällström*, Lund, s. 143–158
- Molland, Einar 1979: *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bind I–II, Oslo
- Monrad, Marcus J. 1848: «Vore kirkelige Spørgsmaal og deres Løsning. Et Forsøg af Jørgen Hansen. Præst. Christiania 1847 68 Sider 8vo. P.T. Mallings. 24sz» i: *Norsk Tidsskrift for Videnskab og Litteratur*, s. 79–97
- Montgomery, Ingunn 1995: «Pietismens etikk tilpasset eneveldets statslære» i: Svein Aage Christoffersen og Trygve Wyller (red.): *Arv og utfordring. Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*, Oslo, s. 53–67
- Moos, Thorsten 2005: *Staatszweck und Staatsaufgaben in den protestantischen Ethiken des 19. Jahrhunderts* (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus Band 5), Münster
- Morgenbladet* (Mgbl.)
- Morgenstjerne, Bredo 1900: *Lærebog i den norske Statsforfatningsret*, Kristiania
- Motzfeldt, U.A. 1844: *Den norske Kirkeret tilligemed den øvrige Geistligheden især vedkommende Lovgivning*, Christiania
- [Motzfeldt] 1866: *Catalog over afdøde Assessor Motzfeldts og Foged Egebergs med Fleres efterladte Bogsamlinger : som bortsælges ved Auction [...] den 7de Mai 1866 [...]*, Christiania
- Müller, Adam 1923 (1819): «Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere» i: Rudolf Kohler (utg.): *Adam Müller. Schriften zur Staatsphilosophie*, München, s. 177–246
- Musæus, Johannes 1840: *Prolegomena til en vordende Lovgivning angaaende Religionsfriheden : et Forsøg*, Arendal
- Myhre, Jan Eivind 2014: *Historie. En introduksjon til grunnlagsproblemer*, Oslo
- Myklebust, O.G. 1980: *H.P.S. Schreuder. Kirke og misjon*, Oslo
- [Mynster, Jacob Peter] 1839a: *Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark*, København
- [Mynster, Jacob Peter] 1839b: «I. Forslag til en Forordnet Alterbog for Danmark» i: [Mynster, Jacob Peter] 1839a
- [Mynster, Jacob Peter] 1839c: «II. Forslag til et Kirke-Ritual for Danmark» i: [Mynster, Jacob Peter] 1839a
- [Mynster, Jacob Peter] 1839d: «III. Bemærkninger ved Forslagene til en ny Alterbog og et nyt Kirke-Ritual» i: [Mynster, Jacob Peter] 1839a
- Møller, H.U. 1838: «Sammenligning mellem den hellige Skrifs Udsagn og den danske Lovgivnings Bestemmelser om Ægteskabsskilsmisser og Adskiltes Indtrædelse i nyt Ægteskab» i: *Theologisk Tidsskrift* udgivet af Dr. C.E. Scharling og Dr. C.T. Engelstoft, Kjøbenhavn, bd. 2, h.1., s. 1–33
- Nag, Martin 2001: «Kvekerne i norsk utvandring» i: Nygård Dag og Hans Eirik Aarek: *Dissentere og emigrasjonen. Rapport fra Seminar i Tysværtunet kulturhus, Aksdal, Tysvær 22.–23. september 2000*, Oslo, s. 107–115
- Neiiendam, Michael 1922: *Christian Bastholm. Studier over oplysningens teologi og kirke*, København
- Nellemann, J. 1882: *Ægteskabsskilsmisse ved kongelig Bevilling. En retshistorisk Undersøgelse*, Kjøbenhavn
- Nellemann, J. 1885: «Indledning» i: C. Goos, J. Nellemann og H. Øllgaard: *Anders Sandøe Ørstedes Betydning for den danske og norske Retsvidenskabs Udvikling: 1ste Afd.*, Kjøbenhavn, s. 1–58
- Nelson, E. Clifford and Eugene L. Fevold 1960: *The Lutheran Church Among Norwegian-Americans. A History of the Evangelical Lutheran Church*, Volume I, 1825–1890, Minneapolis, Minnesota

- Nelson, E. Clifford (ed.) 1973: *A Pioneer Churchman. J.W.C. Dietrichson in Wisconsin 1844–1850*, Edited and with an Introduction by E. Clifford Nelson, Malcolm Rosholt and Harris E. Kaasa Translators (Travel and Description Series, Volume VIII; Published for the Norwegian-American Historical Association), New York
- Nerbøvik, Jostein 2004: *Myndige møringer 1740–1870* (Volda-soga 1800–1945, band 4), Volda
- Nicolaysen, Bjørn Kvalsvik (= Kvalsvik, Bjørn Nic.) 1993: «Skiljemerka mellom folk. Ein presentasjon av element i Pierre Bourdieus kultursosiologi» i: Skiljemerka mellom folk : introdusere Pierre Bourdieu?. Det norske hørespill 1945–1965. Bibliotekutlån av Kulturrådets innkjøpsbøker (LITINORs skriftserie nr. 2, KULTs skriftserie nr. 14), Oslo, s. 7–49
- Nielsen, Yngvar 1882: *Bidrag til Norges Historie i 1814, Afhandlinger og Aktstykker. Første Del*, Christiania
- Nilsen, Halkild 1953: *Skolestell og folkeopplysningsarbeid i bygdene i Bergens stift 1800–1850*, Oslo
- Nipperdey, Thomas 1998 (1983): *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München
- Nome, John 1943: *Det norske misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv. Fra stiftelsestiden til Schreuders brudd*. Det norske misjonsselskap i hundre år, Bind I–II, Stavanger
- Norderval, Øyvind 1999: «'Ikke som hiine elendige Tullemutter eller Sammenløb'. Om Hans Nielsen Hauges siste år: Resignasjon eller ny strategi?» i: *HT*, s. 496–524
- Norderval, Øyvind 2015: «Jesuittforbudet i Grunnlovens § 2 1814–1956» i: Marius Timmann Mjaaland (red.): *Ingen adgang til riket? Religionsfrihetens grenser og Grunnlovens § 2 1814–2014*, Oslo, s. 57–79
- Norsk biografisk leksikon [1] 1923–1983* (= NBL1)
- Norsk biografisk leksikon [2] 1999–2005* (= NBL2, videreført og oppdatert som nbl.sn.no)
- [Norske Lov (1687) 1982] *Kong Christian den femtes Norske Lov, 15de april 1687, med Kongeloven 1665*, [Oslo]
- Norsk juridisk Tidsskrift*, utgitt av O.H. Rolffsen og J. Homann, 1, Christiania 1846
- Norsk Samfunnsleksikon*, Oslo 1993
- NOU 1975:30: *Stat og kirke*, Oslo–Bergen–Tromsø
- NOU 1989:7: *Den lokale kirkes ordning*, Oslo
- NOU 2006:2: *Staten og Den norske kirke*, Oslo
- Nowak, Kurt 2001: *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung* (UTB für Wissenschaft; 2215), Göttingen
- Næss, Hans Eyvind 1987: «Det lokale selvstyrets røtter. Tiden fram til 1837» i: Hans Eyvind Næss m.fl. 1987: *Folkestyre i by og bygd. Norske kommuner gjennom 150 år*, Oslo–Bergen–Stavanger–Tromsø, s. 11–29
- Nørr, Erik 1981: *Præst og Administrator. Sognepræstens funktioner i lokalforvaltningen på landet fra 1800 til 1841* (Administrationshistoriske studier nr. 4), København
- Nørregaard, Lauritz 1776: *Natur- og Folke-Rettens første Grunde*, Kiøbenhavn
- Nørregaard, Lauritz 1784: *Natur-Rettens første Grunde*, Kiøbenhavn
- Oftestad, Bernt T. 1980: «Lekmannsprekenens kirkelige legitimitet. Fra debatten om den 'offentlige' lekmannspreken innen norsk kirkeliv i forrige århundre» i: *TTK*, s. 189–206
- Oftestad, Bernt T. 1995a: «Statsreligionens moderne rekonstruksjon – under kirkestriden 1903–1923» i: Vidar L. Haanes, Bernt T. Oftestad og Dagfinn Rian (red.): *Kirkens skole – statens kirke. Festskrift til professor, dr. philos. Brynjar Haraldsø på 70-årsdagen 29.september 1995*, Trondheim, s. 23–42
- Oftestad, Bernt T. 1995b: «Borgesysel pastoralforening. Geistlig fellesskap i ny tid» i: *TKRS*, 2, s. 170–186
- Oftestad, Bernt T. 1998a: *Den norske statsreligionen. Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*, Kristiansand

- Oftestad, Bernt T. 1998b: «Statens offentlige religion og den individuelle religionsfrihet» i: *Jus-sens venner*, s. 181–206
- Oftestad, Bernt T. 1998c: «Statsreligion og livssynsfrihet i Norge – et historisk perspektiv» i: Njål Høstmælengen (red.): *Livssyns- og trosfrihet i et menneskerettsperspektiv. Særlig om faget kristendomskunnskap med religions- og livssynsorientering. Torkel Opsahls minneseminar 1997*, Oslo, s. 11–41
- Oftestad, Bernt T. 2015a: *Den katolske kirke og liberalt demokrati* (Institutt for sammenlignende kulturstudier, Serie B: Skrifter CLVI), Oslo
- Oftestad, Bernt T. 2015b: «Statsreligion som strategi for samfunnets enhet. Et historisk og aktuelt perspektiv» i: Jan Fridthjof Bernt, Cathrine Holst og Steinar Stjernø (red.): *Rett og politikk. Nye perspektiver på demokratiets forutsetninger, utforming og grenser*, Oslo, s. 335–349
- Oftestad, Bernt T., Tarald Rasmussen, Jan Schumacher 2005: *Norsk kirkehistorie*, 3. utg., Oslo
- Olafsen, Arnet (utg) 1914: *Riksforsamlingens Forhandlinger 1ste del. Protokoller med bilag og til-læg*, Kristiania
- Oppegaard, Martin Hill 1998: *Kirketukt ved nattverden. Kirketuksreglene i Norske Lov av 1687 og rettsutviklingen frem til 1887* (Rettshistoriske studier nr. 1. Institutt for offentlig retts skrift-serie nr. 1/1998), Oslo
- Ousland, Godvin 1950: *En kirkehovding: professor Gisle Johnson som teolog og kirkemann*, Oslo
- Pavels, Claus 1889: *Dagbøger for Aarene 1812–1813*, Udgivne for den norske historiske Forening af Dr. Ludvig Daae, Kristiania
- Pedersen, Johannes og Bjørn Kornerup 1951: *Pietismens tid: 1699–1746; Oplysningstiden 1746–1799, Den danske kirkes historie Bd.5*, København
- Plum, Niels Munk 1943: *Københavns præstekonvent (Kiøbenhavns geistlige Convent) 1843–1943*, København
- Pontoppidan, Erik 1986 (1757): *Collegium Pastorale Practicum*, Oslo
- [Proposition 1821] *Hans Kongelige Majestæts naadigste Proposition til Norges Riges Storting, be-træffende en Lov angaaende Religionen og Geistlighedens Embede* (Odelstingets ekstraktproto-koll (OEP) 44), Christiania
- Pryser, Tore 1993 (1985): *Norsk historie 1800–1870*, 3. opplag, Oslo
- R. 1840: «Kirche, Kirchenverfassung (evangelische)» i: Carl von Rotteck und Carl Welcker (hrsg.) 1834–1843: *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publicisten Deutschlands*, Altona, bd. 9, s. 328–366
- Rasmussen, Alexander 1925: *Frederik Münster. Hans levned og personlighed*, København
- Rasmussen, Jens 1996: *Kampen for Indflydelse i Statskirken, Nicolai Faber. Fyns Biskop 1834–1848. Studier i statskirkens organisation, bispeembede, præstestand & menighedsliv*, Odense
- Rasmussen, Jens 1999: *J.P. Mynster. Sjællands biskop 1834–1854. Kampen for en rummelig kirke. Forholdet til N.F.S. Grundtvig og Grundloven* (Odense University Studies in History and Social Sciences vol. 224), Odense
- Rasmussen, Jens 2002: *En brydningstid. Kirkelige holdninger i guldalderperioden 1800–1850* (Odense University Studies in History and Social Science vol. 240), Odense
- Rasmussen, Jens 2009: *Religionstolerance og religionsfrihed. Forudsætninger og Grundloven i 1849* (University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences vol. 381), Odense
- Rasmussen, Jens 2011: *Forholdet mellem kirke og stat i Danmark. Kirkeforfatningsforslagene i sids-te halvdel af det 19. århundrede. De kirkepolitiske perspektiver* (University of Southern Den-mark Studies in History and Social Sciences vol. 415), Odense
- Rasmussen, Jens 2016: *Vækkelser i dansk luthersk fælleskultur. Andagtsbøger og lægmandsforsam-linger (1800–1840)* (University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences vol. 516), Odense

- Rasmussen, Tarald 1996: «Kristelig og borgerlig offentlighet i Norge på 1800-tallet» i: T. Rasmussen og T. Wyller (red.) 1996: *Kristelig og borgerlig offentlighet i Norge* (KULTs skriftserie nr. 53), Norges forskningsråd, Oslo, s. 9–23
- Religionsfrihet og offentlig religion 1980. *Grunnlovens § 2 i går, i dag og i morgen. En utredning fra det frivillige kirkelige landsråds § 2 – utvalg*, Oslo
- «Responsum af det juridiske Facultet til Kirkedepartementet, angaaende Virkningen af den blotte præstelige Ordination m.v.» i: *Norsk juridisk Tidsskrift* 1846, utgitt av O.H. Rolffsen og J. Hommann, 1, Christiania, s. 177–185
- Rian, Øystein 2003: *Embetsstanden i dansketida*, Oslo
- Rian, Øystein 2010: «Sensuren i Danmark-Norge 1536–1814» i: Hilde Sandvik (red.): *Demokratiske teori og historisk praksis*, Oslo, s. 123–160
- Rian, Øystein 2014: *Sensuren i Danmark-Norge. Vilkårene for offentlige yringer 1536–1814*, Oslo
- Rieske-Braun, Uwe 1993: *Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung* (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten – Band 15), Gütersloh
- Rohne, J. Magnus 1926: *Norwegian American Lutheranism up to 1872*, New York
- Rothe, Wilhelm 1839: «Læreindholdet af de Steder i det Nye Testament, der handle om Ægteskabsskilmisse» i: *Theologisk Tidsskrift* udgivet af Dr. C.E. Scharling og Dr. C.T. Engelstoft, Kjøbenhavn, bd.3, h.2, s. 153–178
- Rotteck, Carl von und Carl Welcker (hrsg.) 1834–1843: *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publicisten Deutschlands*, Altona
- Rudelbach, A.G. 1846: «Ni og firti Theses over Religionsfrihedens Væsen, Udvikling og Form» i: *TTnKI*, s. 1–45
- Rudelbach, A.G. 1849: *Den evangeliske Kirkeforfatnings Oprindelse og Princip, dens Udartning og dens mulige Gjenreisning fornemmelig i Danmark*, Kjøbenhavn
- Rudelbach, A.G. 1860: «Religionsfriheds- og Kirkeforfatnings-Spørgsmaalet i Danmark. Historiske Tilbakeblik fra 1825 til vore Dage» i: *NK*, sp.81–87, 129–135
- Rudvin, Ola 1967: *Indremisjonsselskapets historie bind I, Den norske Lutherstiftelse 1868–1891*, Oslo
- Rühs, Friedrich 1816a (1815): *Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht*, Zweiter, verbesserter und erweiterter Abdruck, Berlin
- Rühs, Friedrich 1816b: *Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volks. Vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter*, Berlin
- Rygnestad, Knut 1955: *Dissentarspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891. Lovgjeving og administrativ praksis*, Oslo
- Ræder, O. Munch 1841a: *Den norske Statsforfatnings Historie og Væsen*, Kjøbenhavn
- Ræder, O. Munch 1841b: «Norwegen» i: Carl von Rotteck und Carl Welcker (hrsg.): *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publicisten Deutschlands*, bd. 11, Altona, s. 584–628
- Rørdam, H.F. 1911–1913: «XVII. En Fællesudtalelse af alle Danmarks og Norges Biskopper» i: *KhS* 5R 6Bd, København, s. 793–794
- Rørvik, Thor Inge 2013a: «Juristfilosofene. Den glemte integrasjonen av filosofi og rettsvitenskap i Danmark-Norge rundt 1800» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København*, Oslo, s. 155–178
- Rørvik, Thor Inge 2013b: «Niels Treschow, Christian Krohg og straffelovens grunnsetninger» i: Hilde Sandvik og Dag Michalsen (red.): *Kodifikasjon og konstitusjon. Grunnloven § 94s krav til lovbøker i norsk historie*, Oslo, s. 85–108
- Rørvik, Thor Inge 2017: «Filosofi som idéhistorisk objekt» i: Ellen Krefting, Espen Schaanning, Reidar Aasgard (red.): *Grep om fortiden. Perspektiver og metoder i idéhistorie*, Oslo, s. 207–224

- Salomonsens konversationsleksikon* 1923, 2. udg, bd. 15: Kvadratrod–Ludmila, København, <http://runeberg.org/salomonsen/2/15/>, oppslag 27. juli 2021
- Sandberg, Chr.J. 1839: «Meddelelser angaaende sværmeriske og secteriske Vildfarelser i vort Fædreland» i: W.A. Wexels (udg.): *Tids-skrift for Kirke-Krønike og christelig Theologie*, bd. 3, s. 1–175
- Sanders, Hanne 1995: *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*, Stockholm
- Sandvick, Bjørn 1998: *Det store nattverdfallet: En undersøkelse av avsperring og tilhørighet i norsk kirkeliv* (KIFO Perspektiv nr. 2), Trondheim
- Sandvik, Hilde 2013: «Hvorfor lyktes kriminalloven, men ikke sivilloven i Norge?» i: Hilde Sandvik og Dag Michalsen (red.): *Kodifikasjon og konstitusjon. Grunnloven § 94s krav til lovbøker i norsk historie*, Oslo, s. 109–136
- Sandvik, Hilde (red.) 2017: *Anders Sandøe Ørsted og den norske straffeloven av 1842*, Oslo
- Sandvik, Hilde og Dag Michalsen (red.) 2013: *Kodifikasjon og konstitusjon. Grunnloven § 94s krav til lovbøker i norsk historie*, Oslo
- Sandvik, Gudmund 1965: *Prestegard og prestelønn: studiar kring problemet eigedomsretten til dei norske prestegardane*, [Oslo]
- Sanness, John 1959: *Patrioter, intelligens og skandinaver. Norske reaksjoner på skandinavismen før 1848*, Oslo
- Schaanning, Espen 1997: *Vitenskap som skapt viten: Foucault og historisk praksis*, Oslo
- Schaanning, Espen 2017: «Om å bruke Foucault: Fire metodestrategier» i: Ellen Krefting, Espen Schaanning, Reidar Aasgaard (red.): *Grep om fortiden. Perspektiver og metoder i idéhistorie*, Oslo, s. 87–100
- Scharling, C.I. 1928: *H.L. Martensen. Hans tanker og livssyn*, København
- Schlegel, Friedrich 1966 (1820–1823): «Signatur des Zeitalters» (1820–1823) i: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (utg. von Behler, Ernst), Bd. 7, München; Paderborn; Wien, s. 483–596
- Schlegel, J.F.W. 1798: *Naturrettens eller den almindelige Retslæres Grundsætninger*, København
- Schlegel, J.F.W. 1805: *Naturrettens eller den almindelige Retslæres Grundsætninger*, 2. forbedret Udg., København
- Schmidt-Phiseldek, C.F. v. 1817: «Om Jøderne betragtede som Gjæster, Indbyggere, og Borgere i christne Stater» i: C.F. v. Schmidt-Phiseldek: *Om den jødiske Nations hidtil værende Forhold til det christne Borgersamfund, og dets Omdannelse i Fremtiden*, Kjøbenhavn, s. 3–58
- Schmitz, Wolfram 2014: *Staatsinitiative – Bürgerschaftsengagement – Kirchenerneuerung: Immanuel Hermann Fichtes Ethik als sozialphilosophische Grundlegung einer Gesellschaftsreform*, Göttingen
- Schou, J.H. 1812: *Chronologisk Register over de Kongelige Forordninger og Aabne Breve, samt andre trykte Anordninger, som fra Aar 1670 af ere udkomne, tilligemed et nøiagtigt Udtog af de endnu gjeldende, for saavidt samme i Almindelighed angaae Undersaatterne i Danmark og Norge, XV Deels 4de Stykke. Som indeholder K. Frederik Vi Fr. for 1811.*, Kiøbenhavn
- Schytte, Andreas 1775: *Staternes indvortes Regiering, Fierde Deel, Politievæsenet*, Kiøbenhavn
- Sebbelow, Vincents Lassen 1814: *Svar paa det fremsatte Spørgsmaal om Norges tilkommende Regjeringsform*, Christiania
- Seierstad, Andreas 1923: *Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig i det Nittande Hundreaaret, Fyrste Bandet* (Bibliotheca Norvegiæ Sacra II), Bergen
- Seierstad, Andreas 1955: «Norsk kirkeordning i eldre tid» i: *Årbok for Den norske kirke*, Oslo, s. 91–102
- Seip, Anne Lise 1997: *Nasjonens bygges. 1830–1870* (Knut Helle (red.): *Aschehougs Norgeshistorie*, bind 8), Oslo
- Seip, Jens Arup 1945: *Et regime foran undergangen*, Oslo
- Seip, Jens Arup 1981: *Utsikt over Norges historie. Bind 2: Tidsrommet ca. 1850–1884*, Oslo

- Seip, Jens Arup 1983: *Problemer og metode i historieforskningen. Artikler, innlegg og foredrag 1940–1977*, Oslo
- Seip, Jens Arup 1993 (1974): *Utsikt over Norges historie. Bind 1: Tidsrommet 1814–ca. 1860*, 2. opplag, Oslo
- Sejersted, Francis 1991 (1978): *Den vanskelige frihet 1814–1851* (Knut Mykland (red.): Norges historie, bind 10), 2. opplag, Oslo
- Sejersted, Francis 1993: *Demokratisk kapitalisme*, Oslo
- Selmer, Ludvig 1923: *Opplysningsmenn i Den norske kirke* (BNS III), Bergen
- Sirevåg, Tønnes 1986: *Niels Treschow. Skolemann med reformprogram – det frie Norges første kirkestatsråd ved akstykker opplyst*, Oslo
- Skinner, Quentin 1978: *The foundations of modern political thought : Volume one: The Renaissance*, Cambridge, London, New York, Melbourne
- Skogrand, Bård 1999: «Den moderne statens strateger. Et historisk eksempel» i: Erik Rudeng (red.): *Kunnskapsregimer. Debatten om De nasjonale strateger*, Oslo, s. 135–144
- Skogrand, Baard Olav 2011: *Staten og friheten. Om Marcus Jacob Monrads politiske tenkning* (Avhandling for graden philosophiae doctor (ph.d.) Universitetet i Bergen), Bergen
- Skrondal, Anders 1929: *Grundtvig og Noreg. Kyrkje og skule 1812–1872* (Bibliotheca Norvegiae Sacrae VII), Bergen
- Skullerud, Aage 1971: *Bondeopposisjonen og religionsfriheten i 1840-årene*, Bergen–Oslo–Tromsø
- Slagstad, Rune 1998: *De nasjonale strateger*, Oslo
- Slagstad, Rune 1999: «Vidar L. Haanes: 'Hvad skal da dette blive for prester?'» i: *NTT*, 1999, s. 179–181
- Slagstad, Rune 2001: *Rettens ironi*, Oslo
- Slaattelid, Rasmus 1921: «Ophævelsen av konventikelplakaten» i: *Norvegia Sacra 1921*, s. 87–110
- Slaattelid, Rasmus 1922: «Ordskiftet i 1840-årene om en norsk kirkeforfatning» i: *Norvegia Sacra 1922*, s. 182–202
- Smith, Eivind 2009: *Konstitusjonelt demokrati*, Bergen
- Smith-Solbakken, Marie 2014: «Grunnlovsbestemmelsen om jødene fra 1814 fram til opphevelsen i 1851» i: Lorentz Stavrum og Hans-Jørgen Wallin Weihe: *Den norske Grunnlovens trosfundament. Grunnlovens § 2 – Jødeparagrafen*, Stavanger, s. 74–112
- Stahl, Friedrich Julius 1858 (1847): *1. Der christliche Staat. 2. Vortrag über Kirchengzucht, Zweite durchgesehene Auflage*, Berlin
- Stang 1830: Forelæsninger over den naturlige Retslære (Naturret), NBO, Håndskriftsamlingen, Ms. forelesn. 317, 783, 1224, Ms. 4^o 617, 617a (utrykte håndskrifter, se «Utrykte kilder»)
- Stang, Friederich [Frederik] 1833: *Systematisk Fremstilling af Kongeriget Norges constitutionelle eller grundlovsbestemte Ret*, Christiania
- Statistisk årbok* 1989, 108. årgang, Norges offisielle statistikk B 835, Statistisk sentralbyrå, Oslo–Kongsvinger
- Stavrum, Lorentz og Hans-Jørgen Wallin Weihe (red.) 2014: *Den norske Grunnlovens trosfundament. Grunnlovens § 2 – Jødeparagrafen*, Stavanger
- Steen, Sverre 1935: *Tidsrummet fra omkring 1500 til omkring 1640, Det norske folks liv og historie gjennom tidene*, bind IV, Oslo
- Steen, Sverre 1968: *Lokalt selvstyre i Norges bygder. Første fase*, Oslo
- Steenbuch, Henrich 1815: *Bemærkninger over Norges Grundlov af 4de November 1814*, Trondheim
- Stensby, Bjørn 1996: *Religionsfrihetens gjennombrudd i Norge: et søkelys på den religionspolitiske kamp i 1830 og –40-årene* (hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo), Oslo
- Stolleis, Michael 2001: *Public Law in Germany 1800–1914*, New York – Oxford

- Storthings-Efterretninger 1814–1833 (St. eft.), 1. Bind, Rigsforsamlingen og det overordentlige Storting 1814 samt de to første ordentlige Storting 1815–16 og 1818*, bearbejdede af H. Munk og M. Birkeland, Christiania 1874
- Storthings-Efterretninger 1836–1854 (St. eft.), 3. Bind, Forhandlingerne paa tolvte ordentlige Storting 1848 og trettende ordentlige Storting 1851*, bearbejdede af J. Cappelen m.fl., Christiania 1904
- Storthingsforhandlinger (St. forh.) 1818, 1833, 1848, 1851*
- Stråth, Bo 2005: *Union og demokrati. Dei sameinte rika Noreg-Sverige 1814–1905*, Oslo
- Sunde, Jørn Øyrehaugen 2005: *Speculum legale – Rettspegelen. Ein introduksjon til den norske rettskulturen si historie i eit europeisk perspektiv*, Bergen
- Sunde, Jørn Øyrehaugen 2008: «'Ansees Hævet' – Føresetnader for den norske prøvingsretten på 1800-talet» i: Dag Michalsen (red.): *Forfatningsteori møter 1814*, Oslo, s. 215–267
- Supphellen, Steinar 2012: *Konventikkelplakatens historie 1741–1842* (Trondheim Studies in History), Trondheim
- Svare, Bjarne 1939: *Frederik Stang. Fyrste bolken, 1808–1856*, Oslo
- Svare, Bjarne 1950: *Frederik Stang. Andre bolken, 1856–1884*, Oslo
- Svare, Bjarne 1962: «Frederik Stang», *NBL1*, bd. 14, Oslo, s. 300–329
- Sverdrup, Edvard 1918: *Fra Norges kristenliv: Den norske lutherstiftelse og Det norske lutherske indremissionselskap 1868–1918*, Kristiania
- Sverdup-Thygeson, Ulrik 2009: *Grunnlovens forbud mot jesuitter og munkeordener. Religionsfrihet og grunnlovskonservatisme 1814–1956* (masteroppgave, Juridisk fakultet, Universitetet i Oslo), Oslo
- Sørensen, Øystein 1988: *Anton Martin Schweigaards politiske tenkning*, Oslo
- Sørensen, Øystein 2001: *Kampen om Norges sjel 1770–1905*, Norsk idéhistorie bind III, Oslo
- Tamm, Ditlev 1976: *Fra «lovkyndighed» til «rettsvidenskab»*. *Studier over betydningen af fremmed ret for Anders Sandøe Ørstedes privatretlige forfatterskab*, København
- Tamm, Ditlev 1992: *Retsvidenskabens i Danmark – en historisk oversigt* (Retshistorie Bind 3), [København]
- Tamm, Ditlev 1996: *Dansk retshistorie*, 2. Udg., København
- Tamm, Ditlev 2013: «'Min' J.F.W. Schlegel» i: Ola Mestad (red.): *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København*, Oslo, s. 283–298
- Tamm, Ditlev (red.) 1980: *A.S. Ørsted 1778–1978*, København
- Tandberg, Jørgen Johan 1845: «Om de af Pastor Arup gjorte Forslag med Hensyn til Fraskiltes Ægtevielse – samt de Principer, som ligge til Grund for samme» i: *Discussioner angaaende en Reform i vor kirkelige Lovgivning, navnlig i Ritual og Alterbog samt om nye Ritualbestemmelser og en ny Formular ved Fraskiltes Vielse*, udg. af Nedre Borgesyssels Provsties geistlige Forening, Fredriksstad, s. 49–64
- Taranger, Absalon 1910: *Norsk kirkeret I: Kirkerettens og kirkeforfatningens historie*, Kristiania
- Taranger, Absalon 1917: *Norsk kirkeret II: Den gjældende kirkeret*, Kristiania
- Taranger, Absalon 1928: *Tillegg til Norsk kirkerett*, Oslo
- Taubert, Fritz 2007: «Das 'Staatslexikon' von Rotteck und Welcker (1834–1843) und Fragen der Erziehung» i: Themenportal Europäische Geschichte (2007), <http://www.europa.clio-online.de/2007/Article=269>, oppslag 27. juli 2021. Trykt utgave i: Stefan Fisch, Florence Gauzy, Chantal Metzger (Hgg.): *Lernen und Lehren in Frankreich und Deutschland. Apprendre et enseigner en Allemagne et en France*, Stuttgart, s. 157–171
- Teige, Ola 2008: *Eliten i Christianias sosiale og politiske nettverk 1680–1750* (Diss. Acta humaniora no. 342), Oslo
- Theologisk Tidsskrift* udgivet af Dr. C.E. Scharling og Dr. C.T. Engelstoft, København
- Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge 1858–1891*

- Theologisk Tidsskrift for den norske Kirke (TTnK)* [I–VII, 1846–1857]
- Thorkildsen, Dag 1995: «Da kirken oppdaget folket» i: Svein Aage Christoffersen og Trygve Wyller (red.): *Arv og utfordring. Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*, Oslo, s. 90–110
- Thorkildsen, Dag 1997: «Vekkelse og modernisering» i: *TKRS*, s. 125–140
- Thorkildsen, Dag 2014: «Religionspolitikken i Norge før og etter 1814», i: *Kirke og Kultur*, s. 58–65
- Thorkildsen, Dag 2020: «Skandinavisk strid om katekisme, salmebok og lesebok i det 19. århundre – med hovedvekt på Norge» i: *TeoT*, s. 6–19
- Thrap, Daniel 1884: *Bidrag til den norske Kirkes Historie i det nittende Aarhundrede, biografiske Skildringer*, 1. Samling, Kristiania
- Thrap, Daniel 1905: *Wilhelm Andreas Wexels. Livs- og Tidsbillede*, Christiania
- Thue, Fredrik W. 2016: «Å bemektige seg fortiden. Jens Arup Seips metodologiske modernisme» i *HT*, s. 97–131
- Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur* udgivet af Dr. H.N. Clausen og Dr. M.H. Hohlenberg, Kjøbenhavn 1833–1852
- Treschow, Niels 1820: *Lovgivnings-Principier, eller om Staten i Forhold til Religion, Sæder og Cultur*, Christiania
- Treschow, Niels 1834: *Om Norges Grundlov*, Christiania
- Ulvund, Frode 2014a: *Fridomens grenser 1814–1851. Handhevinga av den norske «jødeparagrafen»*, Oslo
- Ulvund, Frode 2014b: «'Grundlovens Taushed'. Høgsterett og religionsfridomen mellom Grunnlova og dissentarlova» i: *TeoT* s. 385–407
- Ulvund, Frode 2015: «Ein viljelaus spegel? Tolkinga av religionsfridomen i høgsterett etter 1815» i: Frode Ulvund og Jørn Øyrehagen Sunde (red.): *Lovens speil. Høgsterett 200 år*, Bergen, s. 79–113
- Ulvund, Frode 2016: «'Til vern og fremme for religionen': Religion, politikk og rett etter 1814» i: Knut Dørum og Helje Kringelbotn Sodal (red.): *Mellom gammelt og nytt. Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet*, Bergen, s. 23–42
- Ulvund, Frode 2017: *Nasjonens antiborgere. Forestillinger om religiøse minoriteter som samfunnsfiender i Norge, ca. 1814–1964*, Oslo
- Ulvund, Frode og Jørn Øyrehagen Sunde (red.) 2015: *Lovens speil. Høgsterett 200 år*, Bergen
- Victor, Carl Christian 1793: *Chronicon Viennense oder neueröffneter Österreichischer Bildersaal vom Jahre 1793, Siebenter Band*, Wien, <https://books.google.no/books?id=TjcFAAAAIAAJ&pg=PA3&dq=Chronicon+Viennense+oder+neuer%C3%B6ffneter+%C3%96sterreichischer+Bildersaal+vom+Jahre+1793&hl=no&sa=X&ved=2ahUKewi3q82alYTyAhViiIsKHWUSBrAQ6AEwAHoECAIQAg#v=onepage&q=Chronicon%20Viennense%20oder%20neuer%C3%B6ffneter%20%C3%96sterreichischer%20Bildersaal%20vom%20Jahre%201793&f=false>, oppslag 27. juli 2021
- Viken, Øystein Lydik Idsø 2014: *Frygte Gud og ære Kongen. Preikestolen som politisk instrument i Noreg 1720–1814* (avhandling for graden ph.d., Universitetet i Oslo), Oslo
- Viken, Øystein L.I. 2015: «Tukt, tvang og tilvenning: Religiøs disiplinering i Noreg i tidleg nytid» i: Finn-Einar Eliassen mfl. (red.): *Den rianske vending. Festskrift i anledning professor Øystein Rians 70-årsdag 23. februar 2015*, Oslo, s. 321–332
- Vogt, Jørgen Herman 1871: *Jørgen Herman Vogts Optegnelser om sit Liv og sin Embedsvirksomhed, 1: 1784–1846*, Christiania
- Vogt, Jørgen Herman 1895: *Jørgen Herman Vogts Optegnelser om sit Liv og sin Embedsvirksomhed, 2: 1847–1858*, Christiania
- Welcker, C. Th. 1836: «Christenthum, christliche Religion und Moral in ihrem Verhältniss zur politischen Cultur oder zum Recht und zum Staat» i: Carl von Rotteck und Carl Welcker

- (hrsg.) 1834–1843: *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publicisten Deutschlands*, Altona, bd. 3, s. 457–495
- Welcker, C. Th. 1843: «Sittlichkeit, Sitten-, Religions- und Untrerrichtspolizei; die Verirrungen in Beziehung auf dieselben und ihres richtiges System; der christliche Staat und die hegelischen Philosophen.» i: Carl von Rotteck und Carl Welcker (hrsg.) 1834–1843: *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publicisten Deutschlands*, Altona, bd. 14, s. 572–605
- Wexels, W.A. 1844: *Giver Keiseren hvad Keiserens er, og Gud hvad Guds er! Prædiken paa 23de Søndag efter Trefoldighed 1844. Udgivet efter Anmodning og som et lille Indlæg i Sagen om Religions-Frihed*, Christiania
- Wexels, W.A. 1853: *Foredrag over Pastoraltheologien*, Christiania
- Wergeland, Nicolai 1830: *Fortrolige Breve til en Ven, skrevne fra Eidsvold i Aaret 1814*, Christiania
- Wiesener, Anthon M. 1913: «Katalog over Bergen Museums manuskriptsamling», *Bergens Museums Aarbok 1913*. Nr. 5., Manuskriptliste elektronisk publisert <https://w2.uib.no/filearchive/ms-1-2053-a.pdf>, oppslag 27. juli 2021
- Wilberg, Ingeborg 1957: «Statskirkens stilling etter Grunnloven» i: *Jussens venner*, s. 110–119
- Wilhelmsen, Merete 1977: *Historiske forutsetninger for skilsmiselloven av 1909* (hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo), Oslo
- Witte jr., John 1997: *From Sacrament to Contract. Marriage, religion, and law in the Western tradition*, Louisville, Ky.
- Wulfsberg, N. 1814: *Journal for Rigsforfatning, Lovgivning og Politie*, Christiania
- Zöllner, Johann Friedrich 1784: *Ueber Moses Mendelssohn's Jerusalem*, Berlin (fotografisk reproduksjon u.å. Nabu Public Domain Reprints, Milton Keynes, UK [2014])
- Ødemark, John 2017: «Interkulturell og global idéhistorie» i: Ellen Krefting, Espen Schaanning, Reidar Aasgaard (red.): *Grep om fortiden. Perspektiver og metoder i idéhistorie*, Oslo, s. 185–205
- Ørsted, Anders Sandøe 1933 (1807/1815): «Om Forholdet mellem Religion og Stat» i: Anders Sandøe Ørsted: *Blandede Skrifter i Udvalg*, København, s. 1–36. Opprinnelig trykt med tittelen «Er Staten berettiget til at give Love og gjøre offentlige Foranstaltninger til Religionens Fremme» i: *Det skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter*, 1807, s. 52–123. Her opptrykk og tittel etter *Eunomia*, 1. Del 1815, s. 39–93
- Ørsted, Anders Sandøe 1831 (1811): «Indlednings Tale til Forelæsninger over Kirkeretten i det ved kongelig Resolution af 13. Januar 1809 stiftede Pastoral Seminarium», *Juridisk Archiv* 27 og 28, s. 1–17. Opptrykk i *Archiv for Retsvidenskapen og dens Anvendelse*, 6, 1831, s. 379–393
- Ørsted, Anders Sandøe 1822: *Haandbog over den danske og norske Lovkyndighed, med stadig Hensyn til Hr. Etatsraad og Professor Hurtigkarls Lærebog, Første Bind*, Kjøbenhavn
- Ørsted, Anders Sandøe 1825: *Haandbog over den danske og norske Lovkyndighed, med stadig Hensyn til Hr. Etatsraad og Professor Hurtigkarls Lærebog, Andet Bind*, Kjøbenhavn
- Ørsted, Anders Sandøe 1933 (1826): «Behøver den danske Kirkeforfatning en omgribende Forandring?» i: Anders Sandøe Ørsted: *Blandede Skrifter i Udvalg*, København, s. 331–409. Første gang trykt i *Juridisk Tidsskrift* 12.1., s. 213–288 og 12.2., s. 250–304, begge 1826. Også gjenopptrykt i: Dahl, Frantz 1929, s. 1–115
- [Ørsted, Anders Sandøe] 1841: «Den norske Statsforfatnings Historie og Væsen, af Munch-Ræder, Cand. Juris. Kbhavn. Paa Andre. Fredr. Høst's Forlag 1841. 229s. 8^o» i: *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, Udg. F.C. Petersen, 6te Bind, Kjøbenhavn, s. 243–382
- Ørsted, A.S. 1851: *Ad mit Livs og min Tids Historie I*, Kjøbenhavn
- Østerberg, Dag 2001: *Det moderne. Et essay om Vestens kultur 1740–2000*, 2. opplag, Oslo
- Østerberg, Dag 2016: *Sosiologiens nøkkelbegreper*, 7. utgave, 2. opplag, Oslo
- Østvedt, Einar 1945: *Christian Magnus Falsen. Linjen i hans politikk*, Oslo

- Aabel, P.P. 1841: «Om Forholdet mellem Stat og Kirke, ordinære og kombinerede Formandska-ber og om Trangen til en ordnet Kirkeforfatning i Norge» i: *Granskeren*, Fjerde Hefte: Anden Halvaargang, nr. 21–22, s. 449–452, 453–456
- Aabel, P.P. 1846: «Om Den christne Kirke som udvortes bestaaende Samfund, dens Forhold til Staten og ydre Organisation» i: *TTnK* I, s. 361–536 (også utgitt som særtrykk med annen pa-ginering)
- Aall, Jacob 1859 (1844–45): *Erindringer som Bidrag til Norges Historie fra 1800 til 1815*, Anden Udgave i eet Bind udgivet med nogle Rettelser og Tillæg af Christian C.A. Lange. Med Forfat-terens Portræt og hans Biographi af Amtmand J.C. Aall, Christiania
- Aarflot, Andreas 1967: *Norsk kirkehistorie*, bind II, Oslo
- Aarflot, Andreas 1969: *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse*, Oslo–Bergen–Tromsø
- Aarflot, Andreas 1970: «Det teologiske og statsrettslige grunnlag for kirkestyret i Danmark-Nor-ge på reformasjonstiden» i *TTK*, s. 1–31
- Aasgaard, Reidar 2017: «Idéhistorie, teologi – og Fadervår» i: Ellen Krefting, Espen Schaanning, Reidar Aasgaard (red.): *Grep om fortiden. Perspektiver og metoder i idéhistorie*, Oslo, s. 273–292

FORKORTELSER

- CA: Den augsburgske konfesjon / Confessio augustana
- Dept. tid.: *Departementstidende*
- HT: *Historisk Tidsskrift* (norsk)
- KhS: *Kirkehistoriske Samlinger*
- KUD: Kirke- og undervisningsdepartementet
- LT: Forhandlinger i Lagthinget
- Mgbl.: *Morgenbladet*
- NBL1: *Norsk Biografisk Leksikon*, 1923–1983
- NBL2: *Norsk Biografisk Leksikon*, 1999–2005 (fortsatt som nbl.snl.no)
- NBO: Nasjonalbiblioteket, Oslo
- NK: *Norsk Kirketidende* 1856–1863
- NL: *Kong Christian den Femtes Norske Lov (1687)*
- NMS: Det norske misjonsselskap
- Norske Lov: *Kong Christian den Femtes Norske Lov (1687)*
- NOU: *Norges offentlige utredninger*
- NTT: *Norsk teologisk tidsskrift* 1899–2011
- OT: Forhandlinger i Odelstinget
- RA: Riksarkivet
- SAO: Statsarkivet i Oslo
- St. eft.: *Storthingsefterretninger*
- St. forh.: *Storthingforhandlinger*
- TeoT: *Teologisk tidsskrift*, Oslo 2012– (fortsettelse av NTT og TTK)
- TKRS: *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*, 1988–2005
- TTK: *Tidsskrift for teologi og kirke*, 1930–2011
- TTnK: *Theologisk Tidsskrift for den norske Kirke*, I–VII, 1846–1857



Personregister

- Adler, J.G. 173–178, 182–187, 194, 284–285, 318
Andenæs, J. 30, 59, 255
Andresen, A.F. 61, 157–158, 170
Arctander, I. 57, 69, 196
Arentz, D. 201
Arup, J.L. 17, 43, 71, 91–92, 94, 96, 98, 101–102, 106–107, 111–112, 114–115, 118–119, 121, 123–128, 131, 137–138, 164, 206, 226, 264, 324
Arup, L.C. 264–265, 267, 308
Aschehoug, T.H. 24, 43, 59, 73, 95, 135, 205
Aubert, L.M.B. 21, 43, 45, 54, 164, 200, 205, 227, 229–230, 321, 330
Augustin 153
Austad, T. 99
- Bech, F.J. 249, 261
Berg, O. 119, 122
Berge, L.J. 15, 17, 26, 47, 55–56, 62–63, 70–71, 91, 97, 106, 113–114, 117, 120, 131, 142, 225, 232, 235, 247, 250, 297–298, 310, 322–324
Berger, P. 40
Bergh, C.A. 173–174, 183–185, 197
Bergsgård, A. 57, 141, 173, 175, 177, 180–181, 183, 185
Birch-Reichenwald, C. 229–230
Birkeland, H. 117–119, 126, 129, 265–267, 308–309, 337
Birkeland, J.M.B. 201
Björne, L. 43–44, 61
Blandhol, S. 62, 164–165
Blix, E. 97
Bonnievie, J.K. 71
Bornemann, M.H. 275
Bourdieu, P. 28, 38
Brandt, F. 57, 72–73, 75, 323
- Bratten, K. 98, 100
Breistein, I.F. 15–16, 58, 72, 75, 81, 323
Bretteville, C.Z. 230
Brun, J.N. 261
Bugge, P.O. 173–175, 177, 181, 185–187
Bull, G.J. 228
Burke, E. 290
Bäckström, A. 110
Baader, F.v. 292
- Castberg, F. 59–60, 208
Christian Frederik 173–174, 176, 178, 183–185, 213, 284
Christian IV 157
Christian VIII 213
Christie, W.F.K. 171, 187, 197, 285, 322
Christoffersen, S.Aa. 63, 265, 269, 292
Christophersen, H.O. 62, 211
Clausen, H.N. 15, 71, 112, 114, 130, 226, 235, 243–246, 248–251, 289–290, 293, 319, 324–325
Crøger, J.W. 118, 122
- Dahl, N.N. 302
de Lolme, J.L. 41, 173
Dietrichson, J.F. 71
Dietrichson, J.W.C. 135–136
Diriks, C.A. 187, 195
Dunker, B. 44, 218
Dorum, K. 87
Daa, L.K. 47, 115, 209, 234, 318, 324
- Eidberg, P.A. 58, 73
Elieson, P. 173–175, 177–178, 180, 185–187
Elstad, H. 83, 106, 133, 221, 257
Engelstoft, C.T. 262, 289
Essendrop, C.P.P. 310
Evju, H. 61

- Ewald, J.L. 291
- Faber, N. 62
- Fabricius, J.C. 47, 64, 154–155, 157–158, 161–163, 165–167, 169–173, 178, 197, 274, 282–284, 288, 318, 327, 333
- Fadum, P.M. 302
- Falsen, C.M. 43–44, 53, 164, 173–178, 182–187, 189–190, 192–198, 223, 274, 284–288, 318, 322–323, 327, 332
- Falsen, E. 201
- Fangen, A.W. 116, 137, 231
- Faye, A. 121
- Fenger, J.F. 262
- Fichte, J.G. 277, 279
- Folkestad, H.O. 89
- Foucault, M. 31, 154
- Fougstad 201
- Fredrik Wilhelm III 113
- Furre, B. 16, 25, 41, 57–58, 61–62, 68–69, 175, 188, 194–196, 199, 208, 321–322
- Færden, M.J. 35
- Gerlach, L.v. 269
- Gilje, N. 32, 44
- Glogau, H. 192
- Glædemark, H.J.H. 26, 35, 56, 60, 112, 114, 121, 324
- Goos, C. 62, 164
- Graf, F.W. 269
- Grendahl, M.N. 85
- Grundtvig, N.F.S. 60, 245
- Gyllembourg-Ehrensvärd, C.F. 173
- Gaarder, P.K. 24, 43–44, 48, 53, 198, 218–221, 224, 232, 274, 281, 283, 286–287, 317–318, 336, 340
- Habermas, J. 39–40, 123
- Hallager, F. 200
- Hansen, J. 24, 107, 119, 126, 129, 264, 266–267, 297
- Hansen, J.-E.E. 30
- Harket, H. 58, 175, 180–182, 192–193, 291
- Harring, H. 218
- Harris, A.T. 302
- Hassing, A. 57–58
- Hauge, H.N. 84, 99
- Heckel, M. 25, 35, 246–247
- Hegel, G.W.F. 18, 39, 63, 297, 301, 327
- Hegermann, D. 174, 178, 181
- Heivoll, G. 163–164
- Helland, O.A. 257
- Hemmingsen, N. 259
- Hengstenberg, E.W. 269
- Heuch, J.C. 110, 265
- Heyerdahl, H. 258–259, 262, 268
- Hielm, J.A. 228
- Hjelm, C.W. 20, 24, 42–43, 47–48, 50, 53–55, 70–71, 90–91, 94, 112, 114–116, 120, 125, 198, 213, 215–218, 220–224, 228–229, 232–234, 267, 275, 286–287, 290, 297, 304–306, 308, 310, 316–319, 324, 334–337
- Hobbes, T. 277, 279–280
- Holmboe, H. 302, 308
- Holst, P.C. 94, 139
- Holstein-Holsteinborg, F.A. 173
- Holtermann, P. 121
- Hovland, E. 86, 88–89
- Höfling, J.W.F. 130
- Höjer, N. 173–174, 177, 181, 184–185
- Høst, J.K. 228
- Haanes, V.L. 15, 39
- Ibsen, H. 108
- Imsen, S. 60
- Jellinek, G. 20
- Johansen, H.M. 257, 259, 261
- Johnsen, J. 98
- Johnson, G. 35, 63, 110, 122, 265, 269, 292, 308
- Jordheim, H. 29, 33–34, 273
- Jordhøy, J.P. 133
- Juell, D.B. 123, 302
- Justi, J.H.G.v. 156
- Jæger, D.E. 140
- Jaabæk, S. 146

- Kaldal, I. 31
 Kant, I. 39, 41, 47, 50, 162–163, 277–278, 327
 Katz, J. 193
 Kaurin, J.M.P. 95, 97–98, 231
 Keyser, C.N. 95, 97
 Kjerschow, P.C.H. 259
 Klemperer, V. 32
 Knudsson 201
 Kolderup-Rosenvinge, J.L.A. 248, 275, 289, 295, 306, 308–309, 325
 Kolsrud, O. 18, 20–21, 24, 53, 61, 63, 321
 Konow, C. 302
 Koren, A.v.W.S. 173–175, 177, 182, 185–186, 197
 Koren, N. 93, 142, 302
 Koselleck, R. 33–34, 213, 306
 Krogh, T. 29
 Krogness, O.A. 142
 Krogseth, O. 40, 328
- Lammers, G.A. 75, 110, 121
 Landstad, M.B. 78
 Lange, L. 210, 228
 Lapin, E. 58, 70
 Lassen, C.F. 46, 64, 206, 228–229, 273–284, 286–287, 317–318, 327, 335–336, 340
 Lasson, P.C. 116, 228–229, 275
 Leegaard, D.T. 302
 Lerche, F.G. 43–44, 48, 209–210, 218, 224, 318
 Link, C. 19–20, 25, 247, 250, 290, 295
 Lippe, J.v.d. 91–92, 94, 100, 118–121, 123, 125–126, 129, 131, 138–140, 258–259, 262
 Locke, J. 41, 50, 173, 179, 193
 Lundh, G.F. 170
 Luther, M. 35, 184, 259
 Lysgaard, A. 173–174, 178, 180–181, 185–186, 284–285
 Løvenskiold, S. 79, 147
 Løvlie, B. 110
- Mannsåker, D. 90, 135
- Manthey, A. 21, 200, 230, 310, 341
 Markussen, I. 19, 156
 Martensen, H.L. 35, 265, 269, 292, 308
 Mendelsohn, O. 73
 Mendelssohn, M. 277–279
 Mestad, O. 61, 155, 159, 161, 171
 Michalsen, D. 43, 155
 Midelfart, H.C.U. 182
 Mohr, J.A. 98, 116, 226
 Molland, E. 15–16, 26, 41, 53–54, 60, 63, 75, 99, 175–176, 194–195, 216–217, 269, 300, 310, 321–323
 Monrad, M.J. 24, 35, 48, 54–55, 62–63, 117, 119, 234, 290, 296–302, 306–310, 316–319, 326–327, 335–337
 Montesquieu, C.L.d.S. 41, 173
 Morgenstierne, B.H. 210, 227–229, 231, 275
 Morgenstierne, V. 116, 228
 Motzfeldt, J. 213
 Motzfeldt, U.A. 19, 48, 56, 71, 76, 79, 83, 89, 117, 137, 145–146, 164, 198, 208, 212–213, 221–227, 229, 232, 244, 290, 308, 310, 316, 318–319, 324–325, 330, 334–336
 Munch, J.S. 111
 Musæus, J. 47, 55, 115, 219, 234–239, 316, 318–319, 324
 Müller, A. 291–293, 296, 300–301, 307
 Münster, F. 261
 Myhre, J.E. 28
 Mynster, J.P. 62, 258, 293
 Møinichen, E.R. 230
 Møller, H.U. 259, 262
- Nag, M. 70, 323
 Neergaard, J. 93, 142, 145, 302
 Neumann, J. 111, 259, 262–263, 268
 Nicolai, F. 278
 Nielsen, O. 97–100, 141
 Nielsen, Y. 177–178, 180, 182–183, 185
 Nørr, E. 133
 Nørregaard, L. 46–47, 53, 154, 158–165, 167, 169, 171–173, 178, 195, 197, 283, 318–319, 327, 333, 335

- Oehlenschläger, A. 293
 Oftestad, B.T. 15–16, 25, 33, 41, 54–55, 63, 74, 83, 106, 194–195, 199, 273, 322–324, 326
 Oldenburg, T.W. 262
 Olshausen, H. 262
- Pavels, C. 261
 Petersen, H.C. 230
 Pocock, J.G.A. 30
 Pontoppidan, E. 82, 84, 97–99, 263
 Preus, H.A. 136
- Rasmussen, J. 26, 35, 38, 56, 62, 112, 114, 244–246, 324
 Rasmussen, T. 123
 Riddervold, H. 21, 54, 79, 120–121, 129, 131, 140, 148, 230–231, 256, 258, 262, 310
 Rothe, W. 262–263
 Rotteck, C.v. 44, 213, 266, 293, 296, 303, 308
 Rousseau, J.J. 41, 173
 Rudelbach, A.G. 118, 130, 226
 Rühs, C.F. 291, 300, 304
 Rygnestad, K. 56
 Ræder, O.M. 43–44, 48, 209, 212–214, 218, 224, 229, 318
 Rørvik, T.I. 27, 61
- Sandberg, C.J. 116, 256–259, 261–265, 267–268, 298, 308, 318
 Sanders, H. 40, 110
 Sandvik, B. 110
 Sandvik, G. 36, 55, 60, 74
 Saxtorph, P. 97, 99
 Schaanning, E. 31
 Scharling, C.E. 262
 Schlegel, F. 289, 292–296, 301, 307–308
 Schlegel, J.F.W. 18, 46–47, 53, 61, 154–155, 158–159, 161–174, 178–179, 185–186, 188–189, 191, 197, 202, 226, 230, 234, 237, 239, 274–275, 283–285, 288, 318, 324–325, 327, 331, 333–335
- Schleiermacher, F. 112–114, 129–130, 165, 226, 324
 Schmidt-Phiseldek, C.F. 291
 Schreuder, H.P.S. 135–136
 Schweigaard, A.M. 44, 124, 146, 213
 Schytte, A. 47, 154–158, 160–163, 165, 167–168, 197, 318
 Sebbelow, W. 173–175, 177, 182–183, 185–186, 196–197
 Seckendorf, V.L.v. 156
 Seierstad, A. 15–18, 20, 24–26, 53–54, 56–57, 90, 114, 159–160, 162, 177, 179, 181–182, 185–186, 199, 235, 321, 323
 Seip, A.L. 86
 Seip, J.A. 30, 35, 86
 Sending, O. 200
 Sibbern, G. 21, 230, 310
 Sinding, O. 140
 Sivertson, S. 76
 Skinner, Q. 27, 29–30
 Skogrand, B.O. 44, 63, 301
 Slaattelid, R. 57, 121, 257
 Slagstad, R. 30, 39, 201, 327
 Sommerville, C.J. 40, 110
 Spalding, J.J. 278
 Stabel, H.J. 181
 Stabell, A.B. 234
 Stahl, F.J. 289–290, 293, 295–296, 301, 306–310, 316, 337
 Stang d.y., F. 43, 213
 Stang, F. 18–19, 21–22, 42–46, 48, 55, 62, 79, 164, 166–167, 171, 189, 191, 198–210, 212–224, 227–232, 236, 238, 244, 251, 274–275, 281, 283, 285–288, 290, 297, 299, 301, 305, 308–311, 316–320, 323–327, 329–331, 334–337, 340
 Stang, G. 53
 Steen, S. 86–87, 90
 Steenbuch, H. 43–44, 159, 171, 189–191, 194–198, 206, 210, 213, 218, 318
 Stenersen, A.N.H. 71, 116, 224
 Stensby, B. 57, 94
 Struensee, J.F. 46
 Supphellen, S. 56, 100

- Svanøe, C.O. 302
 Svanøe, O.T. 85
 Svare, B. 22, 45, 62, 171, 199, 201–202, 205
 Sverdrup, E. 99
 Sverdrup, G. 173–174, 178, 181, 183–185, 187, 197
 Sverdrup, H.U. 143, 145
 Sverdrup, J. 209, 339
 Sverdrup, W. 258–259, 262, 264
 Sørensen, P. 135
 Sørenssen, C. 136, 256, 258–259
 Sørenssen, S.A.W. 70–71, 233
- Tamm, D. 159
 Tandberg, J.J. 264–265, 267, 308–309
 Tannæs, A. 98
 Taranger, A. 27
 Teige, O. 230
 Thomas Aquinas 153
 Thorkildsen, D. 16, 97, 321–322
 Thue, F. 30
 Treschow, N. 43, 50, 61, 173–174, 176, 183–186, 188, 197–198, 206, 209–213, 218, 220, 222–224, 234, 249, 284–285, 318, 324
 Tønnessen, E. 98
- Ueland, O.G. 85, 141–142, 145, 148, 310
 Ulvund, F. 17, 25, 37–38, 49, 56, 58–59, 184, 193, 196, 222–224, 321–322, 332
- Valeur, P. 135
 Venjum, E. 94
 Veseth, J.O. 93, 142
 Vogt, J.H. 79, 167, 173–174, 178–180, 185, 227–231, 318, 330
- Weber, M. 40
 Weidemann, L. 173–175, 177, 180–182, 185–188, 192–193, 284–285, 318
 Welcker, C.T. 213, 266, 293–294, 296, 301, 303, 307–308
 Welhaven, J.S. 234
 Wergeland, H. 209
 Wergeland, N. 173–175, 177–178, 185–188, 196, 284–285, 288
 Wexels, W.A. 71, 97–99, 107, 117, 128–129, 224, 231, 264
 Wilberg, I. 208
 Wilhelmsen, M. 257
 Windelband, W. 28
 Winsnes, P. 121
 Wolff, C. 47, 155–156, 159, 161
 Wulfsberg, G. 187
 Wulfsberg, N. 41, 173
- Zöllner, J.F. 278–281
- Ørsted, A.S. 11, 19, 22–23, 42, 45–47, 56, 62, 64, 112, 114, 155, 164–167, 169, 171–173, 180, 197, 202–203, 205, 225–226, 228–231, 236, 243–251, 275, 280–281, 289–290, 293, 299, 305, 307–310, 317–319, 323–327, 331, 334–337
 Ørsted, H.C. 293
 Østvedt, E. 175, 192
- Aabel, P.P. 91, 106–107, 114–119, 126–127, 226, 266–267, 298, 308, 319, 324
 Aagaard, A.Z. 302
 Aall, A. 199
 Aall, J. 133
 Aas, J. 121